علامه سید محمد حسین طباطبائی

اصول فلسفه و روش رئالیسم

جلد اول

مقدمه و پاورقی به قلم:

استاد شهید مرتضی مطهری



اصول فلسفه

و

روش رئالیسم

جلد اوّل

فهرست مطالب

اصول فلسفه و روش رئالیسم (۱)

مقدمــه

در میان همه مقدسات بشر «دانش» یگانه چیزی است که همه افراد، از هر نژادی و تابع هر طریقه و مسلکی، آن را مقدس می‌شمارند و به رفعت و عظمـت و تقـدس آن اعتراف دارند و حتی نادان‌ترین نادانها نیز دانش را از آن جهت که دانش است کوچک نمی‌شمارد و شایسته تحقیر نمی‌داند.

محبوبیت و احترام دانش نه تنها از آن جهت است که بهترین ابزار زندگی است و در مبارزه حیاتی به انسان نیرو می‌دهد و توانایی می‌بخشد و تسلط او را بر طبیعت مستقر می‌سازد؛ زیرا اگر چنین بود می‌بایست انسان با آن چشم به دانش نگاه کند که هر ابزار و وسیله کار دیگری را می‌بیند.

تاریخ علم مقرون به رنجها و محرومیتها و مصائب و متاعبی است که دانشـمندان در راه کسب علم تحمل کرده‌اند و زندگی مادی را بر خویش تلـخ سـاخته‌انـد و اگـر علاقه‌مندی انسان به دانش تنها به منظور رفع حوائج مادی زندگی بـود پـس اینهمـه از خود گذشتگیها و صرف نظر کردن از عیش و لذتها و خوشـیهای زنـدگی در راه علـم

چرا؟ پیوند علم با روح بشر بالاتر از این پیوندهای پست و حقیری است که ابتداءً تصور می‌رود.

دانش به هر اندازه که یقینی‌تر و شکننده‌تر شک و ریب و جهالت باشد و به هر اندازه که کلی‌تر و عمومی تر [باشد] و پرده بزرگتری را بالا بزنند اهمیت و مطلوبیت بیشتری دارد.

***

در میان همه مجهولاتی که انسان آرزوی دست یافتن به آنها را دارد یک رشته از مسائل است که از این لحاظ در درجه اول اهمیت قرار دارد و آنها همان مسائل مربوط به نظام کلی عالم و جریان عمومی امور جهان و رمز هستی و راز دهر می‌باشد.

انسان خواه از عهده بر آید و خواه بر نیاید نمی‌تواند از کاوش و فعالیت فکری درباره آغاز و انجام جهان، مبدأ و غایت هستی، حدوث و قدم، وحدت و کثرت، متناهی و نامتناهی، علت و معلول، واجب و ممکن و آنچه از این قبیل است خود داری کند؛ و همین خواهش فطری است که «فلسفه» را برای بشر به وجود آورده است.

فلسفه سرا پای هستی را جولانگاه فکر بشر قرار می‌دهد و عقل و فکر انسان را بر روی بال و پر خود می‌نشاند و به سوی عوالمی که منتهای آرزو و غایت اشتیاق انسان سیر در آن عوالم است پرواز می‌دهد.

تاریخ فلسفه با تاریخ فکر بشر توأم است، لهذا نمی‌توان یک قرن و زمان معین و یا یک منطقه و مکان معین را به عنوان مبدأ و منشأ اصلی پیدایش فلسفه در روی زمین معرفی کرد. بشر به حکم خواهش فطری خویش هر وقت و در هر جا که مجال و فرصتی برای تفکر پیدا کرده است از اظهار نظر درباره نظام کلی عالم خودداری نکرده است و تا آنجا که تاریخ می‌تواند نشان بدهد، در بسیاری از نقاط جهان مانند مصر و ایران و هند و چین و یونان فلاسفه و مفکرین بزرگ ظهور کرده‌اند و مکاتب فلسفی مهمی به وجود آورده‌اند و از دوره‌هایی که فاصله تاریخی زیادی با ما ندارد و دست تطاول ایام نتوانسته است تمام آثار آن دوره‌ها را محو کند کم و بیش آثار فلسفی باقی مانده است.

از آثار دوره‌های بالنسبه قدیم از همه بیشتر و بهتر آثار نهضت عظیم علمی و

فلسفی یونان که تقریباً از دو هزار و ششصد سال قبل آغاز می‌شود باقی مانده است زیرا از آن وقت تا کنون فترتی که موجب محو و نابودی کلی آن آثار بشود حاصل نشده است.

آن نهضت فکری که در کرانه‌های آسیای صغیر و یونان پدید آمد، در اسکندریه تعقیب شد و هنگامی که حوزه اسکندریّه و آتن رو به نابودی و اضمحلال کلی می‌رفت و ژوستی نین امپراطور روم شرقی در سال ۵۲۹ میلادی دستور تعطیل دانشگاهها و بستن درهای مدارس آتن و اسکندریه را داد و دانشمندان از بیم متواری شدند و حوزه‌های تدریس و تعلیم به هم خورد، در یک قطعه دیگر جهان نهضت دیگری با طلوع نیّر اسلام آغاز شد و مقدمات مدنیّت جدید و عمیق دیگری فراهم آمد.

در اثر تشویق و تجلیلی که از طرف پیشوای عظیم الشأن اسلام و اولیاء بزرگوار دین از مقام دانش و دانشجویی شد شعله طلب علم دو مرتبه در دلها روشن گشت تا آنکه تمدن وسیع و عظیم اسلامی به وجود آمد، رشته‌های مختلف علوم تدوین و تنظیم شد، کتابها از زبانهای مختلف و بیش از همه کتب یونانی ترجمه شد، مدارس و دانشگاهها از نو تأسیس گشت، کتابخانه‌ها پدید آمد، شهرهای بزرگ کشور پهناور اسلامی مهد علوم و محل آمد و شد محصلین گشت، از اروپای فعلی و سایر نقاط جهان محصلین به کشورهای اسلامی اعزام شد، تا آنکه بالاخره پس از گذشتن چند قرن، تحول جدید اروپا پدید آمد و در عالم علم و دانش رخ داد آنچه رخ داد.

ولی چیزی که از نظر تاریخ مسلّم است این است که یونان قدیم نیز سرمایه‌های اصلی معلومات خویش را مدیون مشرق زمین است و دانشمندان بزرگ آنجا مسافرتها به مشرق کرده‌اند و از اندوخته‌های دانشمندان شرقی بهره‌مند گشته و پس از عودت، در وطن خود منتشر ساخته‌اند. ما نمی‌خواهیم در این مقدمه به معرفی فلسفه باستانی مشرق و مقدار بهره‌ای که یونان باستان از آن برده است و یا معرفی فلسفه ده قرن پیش اسلامی و میزان استفاده‌ای که اروپای جدید از آن کرده است و یا به بحث در مقدار میراثی که از یونانیان به مسلمین رسید و تحولاتی که در دوره اسلامی پیدا کرد و اینکه مسلمین فلسفه یونان را به چه صورتی در آوردند و چه اندازه از خود بر آن افزودند بپردازیم، زیرا علاوه بر اینکه اگر بنا شود از روی سند و تحقیق در این موضوعات قضاوت شود احتیاج به صرف وقتهای زیاد و نوشتن کتابهای مستقل دارد، با موضوع کتاب حاضر ارتباط زیادی ندارد.

آنچه با کتاب حاضر- نسبتاً- ارتباط بیشتری دارد و بعلاوه کمتر درباره آن گفتگو شده است یک معرفی اجمالی از فلسفه اسلامی از سه قرن و نیم پیش تا کنون است که متأسفانه کما هو حقّه هنوز در جهان معرفی نشده است و قهراً از طرف طبقه جوان و تحصیل کرده‌های جدید خودمان نیز که معمولًا اطلاعاتشان در این زمینه‌ها از طرق اروپایی است توجهی که می‌بایست به آن نشده است.

این فلسفه که موسوم است به «حکمت متعالیه» به وسیله صدر المتألّهین شیرازی مشهور به ملّا صدرا در قرن یازدهم هجری تأسیس شد و از آن به بعد محور تمام تعلیمات فلسفی در ایران تحقیقاتی بود که این دانشمند در مسائل مهم فلسفی به عمل آورده است.

تحقیقات صدر المتألّهین بیشتر در فلسفه اولی و حکمت الهی است. ملّا صدرا آنچه در این زمینه از قدمای یونان و بالاخص افلاطون و ارسطو رسیده بود و آنچه حکمای بزرگ اسلامی از قبیل فارابی و بو علی و شیخ اشراق و غیرهم توضیح داده بودند یا از خود افزوده بودند و آنچه عرفای بزرگ با هدایت ذوق و قوّت عرفان یافته بودند به خوبی هضم کرد و از نو اساس جدیدی را پی ریزی کرد و آن را بر اصول و قواعدی محکم و خلل ناپذیر استوار کرد و از جنبه استدلال و برهان، مسائل فلسفه را به صورت قواعد ریاضی در آورد که هر یک از دیگری استخراج و استنباط می‌شود و به این وسیله فلسفه را از پراکندگی طرق استدلال بیرون آورد.

از زمان ارسطو که بر خلاف نظریات استادش افلاطون قیام کرد پیوسته دو مکتب و دو مشرب فلسفی به موازات یکدیگر سیر می‌کرد که افلاطون و ارسطو هر یک نماینده یکی از این دو مشرب فلسفی بودند و در هر یک از دوره‌ها هر یک از این دو مشرب فلسفی پیروانی داشتند. در میان مسلمین نیز این دو مشرب به نام «مشرب اشراق» و «مشرب مشّاء» معروف بود و دو هزار سال مشاجرات فلسفی بین این دو دسته، چه در یونان و چه در اسکندریه و چه در میان مسلمین و چه در اروپای قرون وسطی، ادامه داشت ولی صدر المتألّهین با اساس جدیدی که از نو پی ریزی کرد به این مشاجرات دو هزار ساله خاتمه داد به طوری که بعد از او دیگر مکتب اشراق و مکتب مشّاء در مقابل یکدیگر معنا ندارد و هر کس که بعد از وی آمده و به فلسفه وی آشنایی پیدا کرده مشاجرات دو هزار ساله اشراقی و مشّائی را خاتمه یافته دیده است.

فلسفه صدر المتألّهین علاوه بر آنکه از جنبه‌هایی بدیع و بی‌سابقه است، نتیجه

زحمات هشتصد ساله محققین بزرگی است که هر یک از آنها در جلـو بـردن فلسـفه سهیم هستند. با همه این احوال مطابق گواهی خاورشناسان متأسفانه تا الآن کـه تقریبـاً چهار قرن از بدو پیدایش این فلسفه می‌گذرد هنوز در اروپا یک معرفی صحیحی و لو اجمالًا از آن نشده است.

پروفسور ادوارد برون[1] مستشرق معروف انگلیسی متوفی در سـال ۱۳۰۴ هجـری شمسی که عمر خویش را صرف مطالعه درباره ایران و تاریخ ایران کرده است، در جلد چهارم تاریخ ادبیات ایران می‌گوید:

«با وجود شهرت و رواج فلسفه ملا صدرا در ایران فقط دو خلاصه سطحی و ناقص از طریقه فلسفی او در السنه اروپایی دیده‌ام.»

کنت گوبینو[2] چند صفحه راجع به عقاید ملا صدرا نگاشته اما معلومات او ظـاهرا بالتمام از درس شفاهی معلّمینش (در ایران) مأخوذ بوده و معلمـین هـم علـی الظـاهر اطلاع کاملی نسبت به آن عقاید نداشته‌اند. گوبینو در پایان شرحی کـه راجـع بـه مـلا صدرا نوشته می‌گوید:

«طریقه حقیقی ملا صدرا عینا متخذ از ابو علی سیناسـت، در صـورتی کـه صـاحب روضات الجنّات راجع به ملا صدرا می‌نویسد: «کان ... منقّحا اساس الاشـراق بمـا لا مزید علیه و مفتّحا ابواب الفضیحهٔ علی طریقهٔ المشّاء و الرواق». تعریف مختصر تـر ولی جدی تر و صحیح تر که از مذهب ملا صدرا نموده‌اند آن است که شیخ محمـد اقبال (دکتر اقبال پاکستانی) کرده است.»

ایضا ادوارد برون در همان کتاب می‌نویسد:

«مشهورترین کتب ملا صدرا اسفار اربعه و شواهد الربوبیه است.»

و در پاورقی تذکر می‌دهد که:

«کنت گوبینو در معنای «اسفار» که جمع «سفر» یعنی کتاب است اشتباه کرده و آن را

---

1. Edward Brawn
2. Cont Gobino

جمع «سفر» گرفته. در کتاب مذاهب و فلسفه‌های آسیای وسطی صفحه ۸۱ می‌نویسد: ملا صدرا چند کتاب دیگر راجع به مسافرت (سفر نامه) نوشته است.»

کتابی که مرحوم اقبال پاکستانی به زبان انگلیسی هنگام تحصیل در دانشگاه کمبریج به نام توسعه حکمت در اسلام منتشر کرده است به دست نیامد ولی قدر مسلّم این است که بسیار مختصر و ناچیز بوده است.

این دو نفر (کنت گوبینو و ادوارد برون) از مستشرقین بزرگ به شمار می‌روند. دانشمند متتبّع مرحوم شیخ محمد خان قزوینی که خود در حدود سی سال در کتابخانه‌های مختلف اروپا مشغول مطالعه بوده است و با بسیاری از خاورشناسان رابطه نزدیک و صمیمی داشته است، در مقاله‌ای که در مجلّه ایرانشهر چاپ برلین به مناسبت فوت ادوارد برون منتشر کرده و جزء «بیست مقاله» ایشان ضبط شده است درباره ادوارد برون می‌گوید:

«ما بین مستشرقین اروپا و امریکا هیچکس اینهمه زحمت درباره ادبیات ایران نکشیده است و مخصوصا به ادبیات و ذوقیات و معنویات ایران یعنی به افکار حکما و عرفا و ارباب مذاهب این مملکت این اندازه محبت خالص و صمیمی از اعماق قلب نداشته است.»

ایضا در همان مقاله راجع به کنت گوبینو می‌نویسد:

«وی از نویسندگان بسیار مشهور فرانسه است و صاحب تألیفات در مواضیع فلسفی و اجتماعی و مذهبی و تاریخی و غیره و مؤسس طریقه مخصوصی است از فلسفه تاریخ معروف به «گوبینیسم» که مخصوصا در آلمان پیروان زیاد دارد. وی در سنوات ۱۲۷۱- ۱۲۷۴ (هجری قمری) به سمت نیابت اول سفارت فرانسه در تهران و در سنوات ۱۲۷۸- ۱۲۸۰ به سمت وزیر مختاری همان دولت در همان شهر اقامت داشته است.»

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید یکی از این دو مستشرق بزرگ صدر المتألّهین را تابع مکتب مشّاء معرفی می‌کند و دیگری در مقام رد قول او به مسطورات یکی از کتب تواریخ و تراجم (روضات الجنات) استناد می‌کند؛ یکی می‌گوید اسفار سفرنامه است،

دیگری می‌گوید اسفار جمع «سفر» به معنای کتاب است و اگر این دو نفر شخصا ورق اول اسفار را مطالعه کرده بودند می‌دانستند که اسفار نه جمع سفر است و نه سفر نامه است.

آن معلم شفاهی که ادوارد برون می‌گوید که به گوبینو در ایران فلسفه ملا صدرا را تعلیم می‌کرده است، علی الظاهر یک نفر یهودی بوده است به نام ملّا لاله زار و با کمک و معاونت او بوده که رساله گفتار دکارت را به فارسی ترجمه کرده است.

گوبینو در همان کتاب در ضمن شرح حال صدر المتألّهین، از استاد وی فیلسوف عظیم الشأن میر محمد باقر داماد به عنوان یک نفر «دیالکتیسین» (جدلی) یاد می‌کند، و پس از آنکه رفتن ملا صدرا را به درس میر داماد به اشاره شیخ بهائی نقل می‌کند، به نتیجه تحصیلات ملاصدرا نزد میر داماد اینطور اشاره می‌کند:

«و پس از چند سال به فصاحت و بلاغتی که در او سراغ داریم رسید.»

غرض ما انتقاد از روش مستشرقین نیست، زیرا این انتظار بی‌جایی است از ما که از افراد ملل بیگانه توقع داشته باشیم که آنها بیایند و مثلا فلسفه و علوم یا مذهب یا ادبیات یا تاریخ ما را توضیح دهند و به جهان معرفی کنند. در زبان عربی این مثل معروف است: «ما حکّ ظهری مثل ظفری» یعنی هیچ چیزی مانند سر انگشت خودم پشتم را خارش نمی‌دهد. اگر مردمی راستی علاقه‌مند باشند که خود را بشناسانند و تاریخ یا ادبیات یا مذهب یا فلسفه خود را به جهانیان معرفی کنند، تنها راهش این است که این کار به وسیله خودشان انجام بگیرد. افراد ملل بیگانه اگر فرضاً با کمال بی‌غرضی و علاقه‌مندی دست به این کار بزنند بالاخره در اثر عدم آشنایی کامل گرفتار اغلاط و اشتباهات بزرگی می‌شوند چنانکه صدها از این اشتباهات در مورد بیان تاریخ یا معرفی آداب و عادات ساده رسمی رخ داده است تا چه رسد به «فلسفه» که تخصص فنی لازم دارد و تنها دانستن زبان و مراجعه به کتب کافی نیست.

برای کسانی که به عملیات خاورشناسان اعتقاد راسخ دارند، به عنوان نمونه این قسمت را نقل می‌کنیم:

همین کنت گوبینو سابق الذکر که در زمان ناصر الدین شاه در ایران اقامت داشته و زبان فارسی را خوب تکلم می‌کرده، در کتابی که به نام سه سال در ایران به زبان فرانسه منتشر کرده و به فارسی ترجمه شده است، آنجا که کیفیت احوال پرسی

ایرانیان را شرح می‌دهد می‌گوید:

«پس از آنکه شما و صاحبخانه و جمیع حضار نشستید شما به طرف صاحبخانه رو می‌کنید و می‌گویید آیا بینی شما فربه است؟ صاحبخانه می‌گوید در سایه توجهات باریتعالی بینی من فربه است، بینی شما چطور؟ ... من در بعضی مجالس دیده‌ام که حتی پنج مرتبه این را از یک نفر سؤال کرده‌اند و او پاسخ داده است و حتی شنیدم در توصیف ... (یکی از علمای تهران) می‌گفتند که از بزرگترین خصائلش این بود که وقتی به ملاقات یکی از بزرگان می‌رفت نه تنها در خصوص بینی وی و متعلقان وی پرسش می‌نمود بلکه راجع به بینی تمام نوکرها و حتی دربان استفسار می‌کرد.»

ملاحظه کنید که این مرد در اثر عدم آشنایی کامل به تعبیرات زبان فارسی و گمان اینکه در جمله «دماغ شما چاق است؟» منظور از کلمه دماغ، بینی و منظور از چاقی، فربهی است دچار چه اشتباهی شده و به چه صورت مسخره آمیزی آن را نقل کرده است.

قطعاً کنت گوبینو در بیان این جمله غرض سوئی نداشته و تنها عدم آشنایی کامل به تعبیرات فارسی او را به این اشتباه انداخته است.

وقتی که در مقام معرفی آداب و عادات رسمی این گونه اشتباهات رخ می‌دهد، در مورد افکار فلسفی چه انتظاری می‌توان داشت؟ ما می‌دانیم در خود ایران که مهد پرورش افکار کسانی مانند بو علی و صدر المتألّهین است، در تمام دوره‌ها فضلایی که مایل بودند به آن افکار آشنایی کامل پیدا کنند سالها از عمر خویش را صرف این کار می‌کردند، آخر کار در میان هزاران محصل فقط افراد معدودی بودند که واقعاً از عهده این کار بر می‌آمدند و غالباً عده آنها از عدد انگشتان یک دست تجاوز نمی‌کرد.

بنابر این چگونه ما می‌توانیم اطمینان پیدا کنیم که فلسفه ده قرن پیش اسلامی و افکار ابن سینا مثلًا، همان طور که مفهوم شاگردان خودشان بوده، در ترجمه‌هایی که از آنها شده است منعکس گردیده است.

□

مقارن زمانی که صدر المتألّهین در ایران مشغول زیر و رو کردن فلسفه و ریختن

طرح جدیدی بود (قرن یازدهم هجری و شانزدهم میلادی) در اروپا نیز جنبش علمی و فلسفی عظیمی که مقدماتش از چند قرن پیش از آن فراهم شده بود پدید آمد و درست همان زمانی که صدر المتألّهین در حال انزوا و خلوت به تفکر و ریاضت پرداخته بود و مدتی کوهستان قم را برای این کار انتخاب کرده بود تا بهتر بتواند افکار وسیع خویش را به رشته تحریر در آورد، در اروپا دکارت فرانسوی نغمه جدیدی از خود ساز کرد، ربقه تقلید قدما را از گردن خویش دور افکند و راه نوی پیش گرفت و چندین سال در گوشه‌ای از هلند انزوا و گوشه نشینی اختیار کرد و فارغ از امور زندگانی، روزگار خویش را وقف امور علمی کرد.

از زمان دکارت به بعد اروپا به سرعت سر سام آوری به کشفیات علمی نائل گشت. در تمام رشته‌های علمی طریق تحقیق عوض شد و مسائل جدیدی پدید آمد. علاوه بر دانشمندانی که در رشته‌های علوم طبیعی و ریاضی پیدا شدند، فلاسفه بزرگی نیز هر یک پس از دیگری ظهور کردند و فلسفه را وارد مراحل تازه‌ای کردند.

در فلسفه جدید اروپا به مسائلی که سابقاً در قرون وسطی مورد توجه بود کمتر توجه می‌شود و در عوض یک عده مسائل جدید که کمتر مورد توجه قدما بود مطرح می‌شود.

در اروپا از زمان دکارت تا عصر حاضر مکاتب فلسفی گوناگونی پدید آمده، هر دسته پیرو یک مکتب خاصی شده‌اند. برخی به فلسفه تعقلی پرداخته‌اند و برخی دیگر از دریچه علوم تجربی به فلسفه نظر کرده‌اند. بعضی مسائل فلسفه اولی و حکمت الهی را قابل بحث و تحقیق دانسته و در این زمینه آراء و نظریاتی ابراز داشته‌اند، و بعضی دیگر مدعی شده‌اند که اساساً بشر از درک این مسائل عاجز است و آنچه تا کنون نفیاً یا اثباتاً در این زمینه گفته شده بلا دلیل بوده است. گروهی در عقاید خود الهی شده‌اند و گروهی مادی.

روی هم رفته در آن فنی که از قدیم به عنوان «فلسفه حقیقی» یا «علم اعلی» شناخته شده است، یعنی فن تحقیق در نظام کلی عالم و توضیح سرا پای هستی، در اروپا چه در قرون وسطی و چه در دوره جدید پیشرفت قابل ملاحظه‌ای حاصل نشده است و یک سیستم قوی و قانع کننده‌ای که فلسفه را از تشتت و تفرق و پراکندگی نجات بخشد به وجود نیامده و همین امر موجب پیدایش مشربهای ضد و نقیض در اروپا شده است و آنچه هم از تحقیقات اروپایی قابل ملاحظه و شایسته تحسین و

تمجید است و به نام «مسائل فلسفی» معروف است در حقیقت مربوط به فلسفه نیست، بلکه مربوط به ریاضیات یا فیزیک یا روانشناسی است.

و الحق باید انصاف داد فلاسفه اسلامی که بیشتر همت خویش را صرف تحقیق در این فن کرده‌اند خوب از عهده این کار بر آمده‌اند و فلسفه نیمه کاره یونان را تا حد زیادی جلو برده‌اند و با آنکه فلسفه یونان در ابتدای ورود در حوزه اسلامی مجموعاً بیش از دویست مسأله نبود، در فلسفه اسلامی بالغ بر هفتصد مسأله شده است و علاوه اصول و مبانی و طرق استدلال حتی در مسائل اولیه یونان به کلی تغییر کرده و مسائل فلسفه تقریباً خاصیت ریاضی پیدا کرده. این خصوصیت در فلسفه صدر المتألّهین کاملًا هویداست و باید انصاف داد که در این جهت تقدم با دانشمندان اسلامی است.

اینها مطالبی است که در ضمن این سلسله مقالات با اسناد و دلائل بر خواننده محترم روشن خواهد گشت.

□

مدتی است که موج فلسفه اروپا به ایران هم رسیده و کم و بیش رسالات فلسفی از زبانهای اروپایی به فارسی ترجمه شده است و شاید اولین نشریه فلسفی جدید به زبان فارسی، ترجمه رساله گفتار دکارت است که در یک قرن پیش به وسیله کنت گوبینو و دستیاری بعضی ترجمه شده و البته بعدها هر چه بیشتر صیت علوم غربی پیچید نام علما و فلاسفه غرب هم بیشتر بر سر زبانها افتاد و به تدریج کتابها و رساله‌های بیشتری به زبان فارسی منتشر شد و عده‌ای هم از طریق رسالات و مجلّات عربی از نظریات جدید آگاه می‌شدند و با اینکه مدتی است که توجه علاقه‌مندان جلب شده است که عقاید و آراء جدید در فلسفه قدیم وارد شود و بین نظریات جدید و نظریات فلاسفه اسلامی مقایسه شود متأسفانه تا کنون این منظور عملی نگردیده و از آن زمان تا کنون آنچه رسالات فلسفی نشر یافته یا صرفاً به سبک قدما بوده و احیاناً در مسائل مرتبط به طبیعیات و فلکیات هم که نظریات جدید به کلی مخالف آنهاست باز از سبک قدیم پیروی شده، و یا آنکه صرفاً جنبه نقل و ترجمه نظریات جدید را داشته است؛ و چون طریق تحقیق و سبک ورود و خروج فلاسفه

جدید با قدما اختلاف کلی دارد و از طرف دیگر بیشتر مسائلی که در فلسفه قدیم و بالخصوص در فلسفه صدر المتألّهین نقش عمده را دارد، در فلسفه جدید کمتر به آنها توجه شده یا اصلًا مورد توجه قرار نگرفته و در عوض مسائل دیگری در این فلسفه مطرح شده که قدما کمتر به آن توجه داشته‌اند یا اصلًا توجه نداشته‌اند، از خواندن و مطالعه این دو رشته کتب فایده و نتیجه‌ای که منظور اهل فضل است حاصل نشده است.

از این رو کتاب حاضر که جلد اول آن از نظر خوانندگان محترم می‌گذرد به هیچیک از دو سبک نگارش فلسفی که در بالا شرح داده شد نگارش نیافته.

این کتاب مشتمل بر یک دوره مختصر فلسفه است؛ مهمات مسائل فلسفه را بیان می‌کند و سعی شده است که حتی الامکان ساده و عمومی فهم باشد تا جمیع اشخاصی که ذوق فلسفی دارند با داشتن اطلاعات مختصری به فراخور حال خود استفاده کنند و لذا از ذکر دلایل و براهین متعدد در هر مورد خودداری شده و برای اثبات هر مدعا ساده‌ترین راهها و بسیطترین براهین انتخاب شده است.

در این کتاب در عین اینکه از تحقیقات گرانبهای هزار ساله فلسفه اسلامی استفاده شده است، به آراء و تحقیقات دانشمندان بزرگ اروپا نیز توجه کامل شده.

در این کتاب هم مسائلی که در فلسفه قدیم نقش عمده را دارد و هم مسائلی که در فلسفه جدید حائز اهمیت است مطرح می‌شود؛ و چنانکه در جای خود توضیح می‌دهیم، در ضمن این کتاب به قسمتهایی برخورد خواهد شد که در هیچیک از فلسفه اسلامی و فلسفه اروپایی سابقه ندارد مانند معظم مسائلی که در مقاله پنجم حل شده و آنچه در مقاله ششم بیان شده است.

در مقاله ششم با طرز بی‌سابقه‌ای به نقّادی دستگاه ادراکی و تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری پرداخته شده است. در این مقاله هویت و موقعیت «ادراکات اعتباری» نشان داده می‌شود و فلسفه از آمیزش با آنها بر کنار داشته می‌شود و همین آمیزش نابجاست که بسیاری از فلاسفه را از پا در آورده است.

در این کتاب در عین اینکه فلسفه حریم خود را حفظ کرده با علوم مختلط نمی‌شود، رابطه فلسفه و علم محفوظ مانده است ولی رابطه فلسفه با طبیعیات و فلکیات قدیم به کلی قطع شده ولدی الاقتضاء از نظریات علمی جدید استفاده می‌شود.

***

مؤلف کتاب حاضر حضرت استاد علّامه دام بقائه- که سالها از عمر خویش را صرف تحصیل و مطالعه و تدریس فلسفه کرده‌اند و از روی بصیرت، به آراء و نظریات فلاسفه بزرگ اسلامی از قبیل فارابی و بو علی و شیخ اشراق و صدر المتألّهین و غیرهم احاطه دارند و بعلاوه روی عشق فطری و ذوق طبیعی، افکار محققین فلاسفه اروپا را نیز به خوبی از نظر گذرانیده‌اند و در سنوات اخیر علاوه بر تدریسات فقهی و اصولی و تفسیری یگانه مدرّس حکمت الهی در حوزه علمیه قم می‌باشند و خود اینجانب قسمتی از تحصیلات فلسفی خود (الهیات شفای بو علی) را از محضر ایشان استفاده کرده است- سالهاست در این فکر هستند که به تألیف یک دوره فلسفه بپردازند که هم مشتمل بر تحقیقات گرانمایه هزار ساله فلسفه اسلامی باشد و هم آراء و نظریات فلسفی جدید مورد توجه قرار گیرد و این فاصله زیاد که بین نظریات فلسفی قدیم و جدید ابتدائاً به نظر می‌رسد و ایندو را به صورت دو فنّ مختلف و غیر مرتبط به هم جلوه‌گر می‌سازد مرتفع شود و بالاخره به صورتی در آید که با احتیاجات فکری عصری بهتر تطبیق شود و مخصوصاً ارزش فلسفه الهی که جلودار آن دانشمندان اسلامی هستند و فلسفه مادی در تبلیغات خود دوره آن را خاتمه یافته معرفی می‌کند به خوبی روشن شود.

نشریات روز افزون فلسفی اخیر و توجه جوانان روشنفکر ما به آثار فلسفی دانشمندان اروپا که هر روز به صورت ترجمه یا مقاله و رساله در عالم مطبوعات ظاهر می‌شود و این خود نماینده روح کنجکاو و حقیقت جوی این مردم است که از هزارها سال پیش سابقه دارد و از طرف دیگر انتشارات مجهز به تبلیغات سیاسی و حزبی فلسفه مادی جدید (ماتریالیسم دیالکتیک) بیش از پیش حضرت معظم له را مصمم نمود که در راه مقصود خود گام بردارند، لهذا از چند سال پیش ابتدا به تشکیل یک انجمن بحث و انتقاد فلسفی مرکّب از عده‌ای از فضلا مبادرت کردند و از دو سال و نیم پیش در آن انجمن بنابراین بود که حضرت معظم له در خلال هفته قسمتهایی تهیه می‌کردند و در جلسات انجمن که در هفته، دو شب به آن اختصاص داده شده بود قرائت می‌شد و هر کسی هر نظری داشت اظهار می‌کرد؛ و اینجانب نیز تا یک سال و

نیم پیش که در قم بود افتخار شرکت در آن انجمن را داشت و هنوز هم آن انجمن ادامه دارد و تا کنون چهارده مقاله فلسفی که چهار تای آنها از نظر خوانندگان محترم می‌گذرد نگارش یافته.

این روشی که حضرت معظم له آغاز کرده‌اند یک اقدام اساسی است و فلسفه را در ایران وارد مرحله جدیدی می‌کند. محصلین فلسفه سابقاً اطلاعاتشان منحصر بود به آنچه در کتابهای معمولی تدریسی خوانده بودند، ولی با آنکه چند سالی بیش از اقدامات حضرت معظم له نمی‌گذرد بسیاری از محصلین حوزه علمیه قم هستند که اطلاعات فلسفی نسبتاً جامعی دارند و مخصوصاً به مطالب و تئوریهای فلسفه مادی زیاد آشنا هستند و راههای مغلطه آن را به خوبی دریافته‌اند.

از ابتدای تنظیم این مقالات، علاقه‌مندان زیادی از روی آنها نسخه بر می‌داشتند و حتی بعضی از اهل علم خارج حوزه قم نیز که از موضوع آگاه شده بودند نسخه‌هایی تهیه می‌کردند و این مقالات دست به دست می‌گشت تا آنکه در حدود یک سال و نیم پیش عده‌ای از علاقه‌مندان تقاضا کردند که این مقالات از همین حالا چاپ شود تا مورد استفاده عموم قرار گیرد و ضمناً متذکر شدند که با آنکه به زبان فارسی نوشته شده و سعی شده است حتی الامکان ساده باشد، برای فهم عمومی ثقیل است و احتیاج به توضیحاتی دارد، لهذا خوب است از این لحاظ تجدید نظری بشود.

مقارن این احوال، مقدّرات اینجانب را پس از پانزده سال اقامت و اشتغال علمی در حوزه قم به تهران کشانید. حضرت معظم له به واسطه کثرت مشاغل تدریسی و تألیفی فقهی و اصولی و تفسیری و فلسفی، این کار را به عهده اینجانب گذاشتند و اینجانب نیز چند ماه وقت خود را تا حدی که سایر مشاغل اجازه می‌داد صرف این کار کردم و به توضیح بعضی قسمتها و اضافه کردن بعضی قسمتها (در مواردی که به نظر خودم لزوم آنها را استنباط کردم) به ضمانت شخص خودم پرداختم و بالاخره به همین صورتی در آمد که ملاحظه می‌فرمایید.

اینجانب تا کنون به نوشتن پاورقی برای چهار مقاله از این سلسله مقالات توفیق یافته‌ام که با خود آن چهار مقاله به عنوان جلد اول کتاب از نظر خوانندگان محترم می‌گذرد و همان طوری که ملاحظه می‌فرمایید مقاله اول در معرفی «فلسفه» است (فلسفه چیست؟) و سه مقاله دیگر در مسائل مربوط به علم (ادراک) است که یکی به عنوان «رئالیسم و ایده آلیسم» و دیگری به عنوان «علم و ادراک» و سومی تحت عنوان

«ارزش معلومات» نگارش یافته. سایر مقالاتی که تا کنون از طرف مؤلف تنظیم شده از این قرار است:

مقاله پنجم: پیدایش کثرت در علم

مقاله ششم: ادراکات اعتباریّه

مقاله هفتم: مباحث وجود

مقاله هشتم: امکان و وجوب- جبر و اختیار

مقاله نهم: علّت و معلول

مقاله دهم: امکان و فعلیّت- حرکت- زمان

مقاله یازدهم: حدوث و قدم- تقدّم، تأخّر، معیّت

مقاله دوازدهم: وحدت و کثرت

مقاله سیزدهم: مهیّت- جوهر و عرض

مقاله چهاردهم: خدای جهان و جهان (الهیّات)

□

در ضمن این فصول و مقالات آراء بسیاری از دانشمندان قدیم و جدید، چه الهی و چه مادی، مورد بحث و انتقاد قرار گرفته و به علت خاصی که بعداً گفته خواهد شد به مادیت جدید (ماتریالیسم دیالکتیک) بیشتر توجه شده و سعی شده است که تمام انحرافات این مکتب به طور وضوح نمایانده شود.

از زمانهای قدیم آراء و عقاید مادی مربوط به نفی علت اولی یا نفی غایت یا نفی تجرد روح در کتب فلسفه مطرح می‌شود ولی چیزی که به حسب تاریخ مسلّم است این است که در میان پیشینیان هیچگاه یک مکتب مشخص مادی که به کلی منکر ماوراء الطبیعه باشد و وجود را مساوی ماده بداند پدید نیامده است و از زمانهای بسیار قدیم که بحثهای فلسفی وجود داشته گفتگو از عالمی ماوراء عالم طبیعت در میان بوده و البته تردیدی نیست که این بحثها ابتدا بسیار بسیط و ساده بوده، بعدها به تدریج منطقی‌تر و برهانی‌تر شده و توسعه بیشتری پیدا کرده.

به طوری که از کلماتی که قدما نقل کرده‌اند بر می‌آید، نخستین بحثهای فلسفی

را که صورت مکتب فلسفی به خود گرفته «هرمس»[1] حکیم تنظیم نموده و عده‌ای از فلاسفه که «هرامسه» خوانده می‌شوند در مکتب او تعلیم و تربیت یافته‌اند و چنانکه از کتاب علل منسوب به بلیناس[2] بر می‌آید، در آن عهد، فلسفه به نام «علل اشیاء» نامیده می‌شده. پیروان این مکتب به وجود عالمی ماوراء عالم طبیعت قائل بوده‌اند.

پس از این دوره نظرهای فلسفی گوناگونی از ملطیّین داریم. دوره ملطیین را می‌توان دوره دوم تکامل فلسفه نامید. در این دوره نیز مطابق نقلهای تاریخی قدیم و جدید و آنچه در کتب فلسفه از عقاید و آراء آنها نقل شده گفتگو از عالمی ماوراء عالم طبیعت در میان بوده. همچنین یونانیّین معاصر ملطیّین یا متأخر از آنها تا زمان سقراط.

آنچه هم از فلاسفه هند و چین که معاصر ملطیین (قرن ششم قبل از میلاد) یا قبل از آنها بوده‌اند نقل شده است تقریباً همین طور است. بالاخره در میان پیشینیان یک مکتب مشخص فلسفی که دارای پیروانی بوده باشد و به کلی منکر ماوراء الطبیعه بوده باشد نمی‌توان پیدا کرد. افراد مادی و دهری که در غالب ازمنه بوده‌اند غالباً کسانی هستند که در حال حیرت و تردید بوده‌اند و مدعی بوده‌اند که ادلّه الهیون آنها را قانع نکرده است.

علیهذا برای فلسفه مادی نمی‌توان یک سابقه تاریخی پیدا کرد و تنها در قرن هجدهم و نوزدهم بود که در اروپا فلسفه مادی به عللی که عن قریب خواهیم گفت سر و صدایی راه انداخت و قیافه یک مکتب فلسفی به خود گرفت و در مقابل سایر مکاتب عرض اندام و اظهار قدرت نمود هر چند طولی نکشید که در قرن بیستم با شکست شدید مواجه شد و جلال و جبروت خود را از دست داد. پس در حقیقت تاریخچه حقیقی فلسفه مادی از قرن هجدهم شروع می‌شود.

ولی مادیین خودشان سعی دارند که مکتب مادی را دارای یک سابقه ممتدّ تاریخی و جمیع دانشمندان بزرگ دنیا را مادی جلوه دهند، جلو داران پیشروی علوم را مادی و مادیین را جلوداران پیشروی علوم معرفی کنند، تا جایی که گاهی درباره ارسطو می‌گویند «بین ماتریالیسم و ایده آلیسم در نوسان بود» و گاهی در نوشتجات

---

1 .Hermes

2 .Balinas

خود ابن سینا را نیز «ماتریالیست» می‌خوانند!

مادیین در نشریات خود تمام فلاسفه یونان از زمان ثالیس[1] ملطی تا زمان سقراط را مادی می‌خوانند. بخنر[2] آلمانی، مادی معروف قرن نوزدهم در مقاله پنجم از شرحی که بر نظریه داروین نوشته است و دکتر شبلی شمیل آن را به عربی ترجمه کرده است، بسیاری از فلاسفه از قبیل انکسیماندر[3] (انکسیمندروس) و اناکسیمن[4] (انکسیمانوس) و اکزینوفان[5] (اکسینوفانوس) و هراکلیت[6] (هرقلیطوس) و برمانید[7] (برمانیدس) و امپدکلس[8] (انباذقلس) و دیموکریت[9] (ذیمقراطیس) را به این عنوان نام می‌برد.

ولی حقیقت این است که هیچیک از این دانشمندان را نمی‌توان مادی به معنای منکر ماوراء الطبیعه خواند، هر چند این جماعت را در اصطلاح تاریخ فلسفه، «طبیعیون» یا «مادّیون» می‌خوانند- در مقابل ریاضیون (فیثاغورسیان) که اصل عالم را عدد می‌دانستند و در مقابل سوفسطائیان که منکر وجود عالم خارج بودند- به اعتبار اینکه به یک ماده و اصل اوّلی در طبیعت قائل بوده‌اند؛ مثلًا ثالیس مادهٔ المواد را آب و انکسیمندروس هیولای مبهمه و انکسیمانوس هوا و هرقلیطوس آتش و انباذقلس عناصر چهار گانه و ذیمقراطیس ذرات کوچک غیر قابل تقسیم می‌داند و همه این دانشمندان حوادث طبیعت را با علل طبیعی توجیه می‌کردند ولی هیچگونه دلیلی در دست نیست که این دانشمندان منکر ماوراء الطبیعه بوده‌اند.

افلاطون و ارسطو در نوشته‌های خود از این اشخاص خیلی نام برده‌اند ولی هرگز آنها را منکر ماوراء الطبیعه نخوانده‌اند.

آنچه مادیین و بعضی از نویسندگان دیگر به آن استناد می‌کنند- که در بالا نقل کردیم- ارتباطی به نفی ماوراء الطبیعه ندارد و اگر بنا شود تمام کسانی که به ماده اولی

1 .Sales
2 .Buchner
3 .Anaksimandr
4 .Anaksimen
5 .Xenophon
6 .Heraklit
7 .Barmanid
8 .Empedocles
9 .Dimokrates

قائل بوده‌اند و حوادث طبیعت را با علل طبیعی توجیه می‌کرده‌اند مادی بدانیم باید تمام الهیون از قبیل سقراط و افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن سینا و صدر المتألّهین و دکارت، بلکه تمام پیغمبران و پیشوایان مذاهب را مادی بدانیم.

و بعلاوه در کتب فلسفه، آرائی از قدمای یونان در موضوعات ماوراء الطبیعه نقل می‌شود که کشف می‌کند آنان رسماً الهی بوده‌اند؛ مثل عقیده ثالیس و عقیده انکسیمانوس در باب علم باری.

و عجب این است که خود بخنر چیزهایی نقل می‌کند که بر خلاف مدعای خودش است؛ مثلا درباره هرقلیطوس می‌گوید:

«نفس انسان به عقیده هرقلیطوس شعله آتشی است که از ازلیّت الهی برخاسته است.»

انباذ قلس را با آنکه پدر اول «داروینیسم» می‌خواند و اعتراف می‌کند که نظریه «تطوّر و تنازع بقا» را اولین بار او به خوبی بیان کرده، درباره‌اش می‌گوید:

«وی معتقد به مفارقت نفس نیز هست و این جهت را منتسب می‌کند به یک غایت معنوی که نفس رجوع می‌کند در آن غایت به سوی حالت اولی از راحت و شوق و حب.»

فقط چیزی که ممکن است گفته شود این است که دانشمندان قبل از سقراط غالبا در تحت تأثیر محیط، یک نوع معتقدات شرک آمیزی در مورد آلهه و ارباب انواع داشته‌اند.

بخنر از هرقلیطوس نقل می‌کند که:

«اصل عالم آتش است که گاهی در حال اشتعال است و گاهی فرو می‌نشیند و این یک بازی است که «ژوپیتر»[1] (یکی از خدایان) همواره با خود می‌کند.»

البته تردیدی نیست که کلمات این دانشمندان خالی از رمز نیست و نمی‌توان به مقصود حقیقی حمل نمود.

---

1 .Jupier

صدر المتألّهین در اواخر جلد دوم اسفار کلماتی از ثالیس و انکسیمانوس و آناکساگوراس[1] و انباذقلس و افلاطون و ارسطو و ذیمقراطیس و ابیقورس (اپیکور)[2] و عده دیگر نقل می‌کند و مدعی است که کلمات پیشینیان مشتمل بر رموز و لغزها بوده و ناقلین، مقصود حقیقی را درک نکرده‌اند و خود مشارالیه کلمات آنها را به مدعای خود در مسأله حرکت جوهریّه و حدوث عالم تأویل می‌کند.

ادلّه‌ای که معمولًا بر مادی بودن عده‌ای از قدما یا متأخرین اقامه می‌شود مطالبی است که ارتباطی با این مسأله ندارد، از قبیل «اعتقاد به مادهٔ المواد و ماده اصلی» یا «تعلیل حوادث طبیعت به علل طبیعی» یا اعتقاد به اینکه «نظام هستی یک نظام وجوبی و ضروری است» یا اعتقاد به اینکه «هیچ شیئی از لا شئ به وجود نمی‌آید» و یا «اهمیت دادن به منطق تجربی در تحقیق مسائل طبیعت» و امثال اینها.

مادیین در اثر عدم تعمق در مسائل الهی، پیش خود گمان می‌کنند که مسائل بالا منافی با اعتقاد به عالمی ماوراء عالم طبیعت است و از این رو هر کسی که تفوّه به یکی از مسائل فوق کرده است او را در جرگه مادیین به شمار آورده‌اند و با اینکه خود آن اشخاص تصریح می‌کنند به خلاف، باز مادیین دست بردار نیستند.

بعضی از غیر مادیین از نویسندگان تواریخ فلسفه و نویسندگان «انسیکلوپدی»[3] ها نیز همین اشتباه را کرده‌اند.

ما در مسأله «حدوث و قدم» و مسأله «علت و معلول» راه این اشتباه را بیان خواهیم کرد.

تنها چیزی که مسلّم است این است که در میان قدما عده‌ای بوده‌اند که تجرد روح و بقای بعد از موت را انکار داشته‌اند. ذیمقراطیس و اپیکور و پیروانشان را صاحب این عقیده می‌دانند.

از قرن شانزدهم به بعد در اروپا نیز نظریه «عدم بقای نفس بعد از موت» پیروانی پیدا کرد. گویند اولین بار در سال ۱۵۱۶ بطرس بومبوناتیوس کتابی در ردّ ارسطو در

---

1 .Anaxagoras

2 .Epicur

3 .encyclopaedia

باب تجرد روح نوشت. به تدریج این عقیده شایع شد و پیروانی پیدا کرد. بسیاری از رساله‌ها در این موضوع نگارش یافت.

مطابق آنچه بخنر در مقاله ششم کتاب خود می‌گوید، همین بومبوناتیوس در عین حال به شدت پیرو تعلیمات مسیح بود و از آن حمایت می‌کرد. وی می‌گوید تا نیمه قرن هفدهم همه همین طور بودند و شاید علت، ترس یا رسوخی بود که ایمان در دلها داشت.

مطابق نقل بخنر فقط در قرن هجدهم بود که عده‌ای رسماً منکر خدا شدند. بارون هولباخ[1] در ۱۷۷۰ کتابی به نام نظام طبیعت نوشت و رسماً وجود خدا و دین را انکار کرد.

در قرن هجدهم عده‌ای در فرانسه به تألیف دائرة المعارفی پرداختند و بعضی از نویسندگان بزرگ آنها مانند هولباخ و دیدرو[2] و دالامبر[3] مادی بودند ولی دالامبر بیشتر اظهار تحیّر و تردید می‌کرد. بخنر می‌گوید:

> «دالامبر بارها تصریح کرده که در مسائل ماوراء الطبیعه «نمی‌دانم» بهترین راههاست.»

از دیدرو نیز گفتاری نقل شده است که آخر الامر تردید و تحیر وی را می‌رساند.

در قرن نوزدهم فلسفه مادی طرفداران بیشتری پیدا کرد و در نیمه دوم این قرن بود (۱۸۵۹) که نظریه داروین مربوط به «تبدیل انواع» منتشر شد و مادیین آنها را بهترین وسیله پیشرفت فلسفه مادی تلقی کردند.

داروین شخصاً در عقاید خود مادی نبود، فقط از جنبه «بیولوژی» (علم الحیات) فرضیه خویش را بیان کرد، ولی مادیین عصر وی از آن نظریه به نفع فلسفه مادی استفاده نمودند.

دکتر شبلی شمیل مادی معروف که ابتدا شرح بخنر را بر نظریه داروین به عربی ترجمه کرد و بعد خود قسمتهای مختلفی به آن افزود و مجموعه‌ای به نام فلسفة النشوء و الارتقاء منتشر ساخت، در دیباچه این کتاب اعتراف می‌کند که داروین فقط از جنبه

1. Holbach
2. Didero
3. DFlamber

علمی (نه فلسفی) نظریه تطور را که اختصاص به موجودات زنده دارد بیان کرد و بعد عده‌ای از طرفداران فلسفه مادی از قبیل هکسلی[1] و بخنر آن را سند مادیت. و فلسفه مادی قرار دادند. در صفحه ۱۶ همان کتاب می‌گوید:

«عجب‌تر این است با آنکه داروین واضع اساسی این مذهب است جمیع نتایجی که می‌بایست بگیرد نگرفته است.»

در مقاله اول شرح بخنر (ترجمه عربی) این جمله را از خود داروین نقل می‌کند:

«مطابق آنچه تا کنون بر من کشف شده تمام موجودات زنده‌ای که در روی زمین پیدا شده همه از یک اصل منشعب شده‌اند و اولین موجود زنده‌ای که در روی زمین پدید آمده است خالق، روح حیات را در او دمیده است.»

□

در نیمه دوم قرن نوزدهم علاوه بر جریان داروینیسم که بازار فلسفه مادی را رونق داد، جریان خاص دیگری نیز پیدا شد که شکل و قیافه دیگری به مادیت داد و مکتب جدیدی به وجود آورد به نام «ماتریالیسم دیالکتیک».

به وجود آورنده این مکتب دو شخصیت معروف هستند به نام کارل مارکس[2] (۱۸۱۸- ۱۸۸۳) و فردریک انگلس[3] (۱۸۲۰- ۱۸۹۵) که بیش از هر چیز دارای افکار انقلابی و احساسات تند اجتماعی بودند.

از مشخصات این مکتب یکی این است که از منطق مخصوص «دیالکتیک» پیروی می‌کند.

کارل مارکس که پایه‌گذار اصلی ماتریالیسم دیالکتیک به شمار می‌رود، برای مدت کوتاهی شاگرد هگل[4] فیلسوف بزرگ آلمان بوده و منطق دیالکتیک را از او آموخته است.

---

1 .Haksli

2 .Karl Marks

3 .Engels

4 .Hegel

هگل در افکار فلسفی خود مادی نبود ولی کارل مارکس فلسفه مادی را پسندید و آن را بر منطق دیالکتیک که از استاد آموخته بود استوار کرد و از اینجا ماتریالیسم دیالکتیک به وجود آمد.

یکی دیگر از مشخصات آن این است که بر خلاف سایر سیستمهای فلسفی که تا کنون در دنیا پدید آمده است مقصود و هدف اصلی، تحقیق در مسائل بغرنج فلسفی نیست بلکه مقصود اصلی یافتن مبنا برای ایده‌ها و افکار مخصوص اجتماعی و سیاسی و اقتصادی است.

پرچمداران این مکتب به جای آنکه عمر خود را مانند سایر فلاسفه و دانشمندان صرف تفکر و تحقیق در مسائل پیچیده و بغرنج علمی یا فلسفی بکنند صرف مبارزات حزبی و سیاسی کرده‌اند؛ و مطابق آنچه در مجله «انترناسیونالیست» که از طرف پیروان این مکتب در ایران در سنه ۱۳۲۵ منتشر می‌شد مسطور است کارل مارکس از سن بیست و چهار سالگی که تز دکترای خود را گذراند وارد مبارزات سیاسی شد و تا سن سی و یک سالگی که از پاریس تبعید گردید و به لندن عزیمت کرد دائماً در مبارزه و کشمکش و دچار مزاحمتها و تبعیدها بود؛ گاهی در آلمان و گاهی در پاریس و گاهی در بروکسل بسر می‌برد و در خلال این کشمکشها بود که از طرف اتحادیه کمونیستها در بروکسل مأمور تهیه و تدوین برنامه حزب کمونیست گردید و کتاب مانیفست[1] را که به قول لنین مظهر ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیک و مظهر تئوری مربوط به مبارزه طبقاتی و آموزشهای اجتماعی و اقتصادی مکتب مارکس است به وجود آورد.

مارکس از سال ۱۸۵۱ به بعد در لندن- که تا آخر عمر در آنجا بسر برد- در عین سرگرمی به مبارزات اجتماعی، اوقات خویش را صرف نگارش کاپیتال[2] که به قول آن مجله اساس نظریات اقتصادی و پایه تئوریهای اجتماعی و سیاسی مکتب مارکس می‌باشد، نمود.

مطابق مسطورات آن مجله «انگلس» از هجده سالگی مدرسه را ترک گفت و در بیست و یک سالگی به برلن رفت و در ارتش اسم نویسی نمود و در ضمن انجام امور دولتی در کنفرانسهای اونیورسیته برلن نیز شرکت می‌کرد و در این شهر با جناح چپ

1 .manifest

2 .capital

مکتب هگل تماس گرفت. در بیست و چهار سالگی در پاریس برای اولین بار با مارکس برخورد نمود و از آنجا مبارزه دسته جمعی آنها آغاز گردید.

بعد از این جریان، پیشرفت فلسفه مادی تابع پیشرفت مرام حزبی بود و هر اندازه که حزب کمونیست در دنیا نفوذ پیدا کرده فلسفه مادی جدید را که به عنوان «ماتریالیسم دیالکتیک» معروف است با خود برده است.

به همین مناسبت در سالهای اخیر در کشور ما نیز کتب و رسالات و مقالات زیادی تحت عنوان «ماتریالیسم دیالکتیک» منتشر شده. این نشریات به واسطه بستگی با کانونهای حزبی از نوع تبلیغاتی که در نشریات حزبی (نه در نشریات علمی و فلسفی) از آنها استفاده می‌شود استفاده کرده است.

در نشریات حزبی چون هدف اصلی هموار کردن جاده‌های سیاسی و از بین بردن جمیع موانع و سدهاست، توسل به هر وسیله جایز است زیرا طبق اصول حزبی «هدف وسیله را مباح می‌کند». اصول حزبی مقید نیست حقایق را چنانکه هست جلوه بدهد بلکه مقید است آنطوری جلوه بدهد که وصول به هدف را ممکن سازد؛ ولی در آثار علمی و فلسفی معمولًا چون غرض اصلی اقناع حس حقیقت جویی است، از روش فوق احتراز می‌شود.

مادیین قرون جدیده به طور کلی این تصور برایشان پیدا شده است که علوم حسی و تجربی به سود مادیت پیش می‌رود، ولی طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک چنان راه اغراق و مبالغه را پیش می‌گیرند که مادیگری را ثمره مستقیم و خاصیت لا ینفکّ علوم معرفی می‌کنند و حتی از اینکه خود دانشمندان و پدید آورندگان این علوم، مادی نبوده‌اند تعجب می‌کنند.

طرفداران این مکتب صریحاً ادعا می‌کنند که یا باید تابع حکمت الهی شد و وجود خدا را قبول کرد و منکر جمیع علوم و وجود صناعات و اختراعات شد و یا باید اینها را قبول کرد و پشت پا به حکمت الهی زد!!!

کمترین فایده‌ای که ممکن است یک خواننده با ذوق از مطالعه این کتاب ببرد این است که به خوبی درک می‌کند «ماتریالیسم دیالکتیک» علیرغم ادعای طرفدارانش ارتباطی با علوم ندارد و تمام اصول آن یک نوع تحریفات و استنباطات شخصی است که عده‌ای به سلیقه خود کرده‌اند.

مهمترین دلیلی که این اشخاص در تبلیغات خود می‌آورند این است که در قرون

جدیده، مقارن با پیدایش علوم حسی و تجربی، فلسفه مادی اروپا رونق گرفت. ولی حقیقت امر این است که تجدد علمی اخیر اروپا در اثر تکان سختی که به افکار داد و مسلّمات چند هزار ساله بشر را در مورد فلکیّات و طبیعیّات باطل شناخت، دهشت و حیرت و تشتّت فکری عجیبی ایجاد کرد.

هر چند این تحول در مورد مسائل حسی یا حدسی بود، ولی قهراً افکار را در مورد مسائل تعقلی و نظری و همچنین در مورد مسائل دینی نیز مردد و متزلزل ساخت و همین امر موجب شد که مکاتب فلسفی گوناگون و ضدو نقیضی در اروپا پدید آمد و هر دسته‌ای راهی را پیش گرفتند و از آنجمله گروهی مادی شدند و همچنانکه می‌دانیم بازار سوفسطائیگری نیز پس از دو هزار سال سردی و بی‌رونقی دو مرتبه رواج زائد الوصفی پیدا کرد و اگر پیدایش مکاتبی که مقارن ظهور علوم جدیده پدید آمده‌اند دلیل بر ارتباط صحیح و معقول آن مکاتب با آن علوم بوده باشد پس می‌بایست «سوفیسم»[1] و «ایده آلیسم»[2] را نیز ثمره مستقیم و خاصیت لا ینفکّ علوم جدیده بدانیم.

ولی پیدایش مکتب گوناگون در اروپا یک علت عمده دیگر نیز دارد و آن نبودن یک مکتب فلسفی تعقلی قوی و نیرومند است که بتواند با علوم سازگار باشد، و مخصوصاً وجود یک سلسله عقاید سخیف به نام حکمت الهی در اروپا بیش از اندازه میدان را برای فلسفه مادی باز کرد. شما اگر به کتب مادی مراجعه کنید به خوبی می‌بینید که اینها چه سنخ عقایدی را مورد حمله شدید قرار می‌دهند. حتی یک عده از دانشمندان جدید اروپا که نظریه الهی داشته‌اند از محتویات آن حکمت الهی نالیده‌اند.

دانشمند الهی ستاره شناس معروف فلاماریون[3] در کتاب خدا در طبیعت می‌گوید:

> «یک ناظر دقیق و حقیقت بین امروزه می‌تواند در جامعه ذی فکر انسانی دو تمایل مختلفه را مشاهده نماید که هر یک دسته‌ای را به طرف خود کشانده و بر سر آن مسلط گردیده‌اند. از یک طرف «علمای علم شیمی» در لابراتوارهای خود به تحقیق فعل و انفعالات مواد شیمیایی و قسمتهای مادی علوم جدیده پرداخته و ترکیبات جوهریّه

---

1. Sophism
2. Idealism
3. Flammarion

اجسام را استخراج نموده و صراحتا اظهار می‌دارند که در این ترکیبات مستخرجه از عملیات شیمیایی ابدا حضور و وجود خدا را نمی‌توان مشاهده و ادراک کرد، و از طرف دیگر «حکمای الهی» در میان یک توده کتب قدیمه و نسخه‌های خطی که از گرد و غبار پوشیده شده‌اند نشسته و در حالتی که لاینقطع با کمال شوق و رغبت به کنجکاوی و تفتیش محتویات آن کتب و بحث و تحقیق و ترجمه و استنساخ و نقل و استعلام یک سلسله آیات مذهبی و احادیث مختلفه بوده و به عقیده خود با رفائیل فرشته همصدا گردیده‌اند اظهار می‌کنند که از مردمک چشم چپ تا مردمک چشم راست پدر جاودانی شش هزار فرسنگ است.»

از کتاب مجموعه لاهوتیّه قدّیس توماس اکوینی[1]- که او را بزرگ‌ترین حکیم قرون وسطی و مظهر کامل حکمت اسکولاستیک[2] خوانده‌اند و کتب او نزدیک چهار صد سال فلسفه رسمی حوزه‌های علمی و دیانتی اروپا بوده- نقل شده که قسمتی را به این بحث اختصاص داده است: «آیا چند فرشته ممکن است در نوک سوزن جا بگیرد؟».

دکتر شبلی شمیل در جلد دوم مجموعه فلسفهٔ النشوء و الارتقاء در مقاله‌ای که تحت عنوان «القرآن و العمران» نگاشته می‌گوید:

«فلسفه در میان مسلمین در نهضت اوّلی خود به اقصی درجات ترقی کرد ولی در میان مسیحیان در اولین برخورد محو و نابود گشت و جمیع مباحث آن به استثنای مباحث مربوط به «لاهوت مسیحی» تحریم شد.»

در دوره جدید، حکمای الهی بزرگی از قبیل دکارت و پیروانش پیدا شدند ولی این دانشمندان هم موفق نشدند که یک فلسفه الهی قوی و قانع کننده‌ای به وجود آورند.

مسلّماً اگر حکمت الهی همان پیشرفتی که در میان مسلمین کرد در اروپا کرده بود اینهمه رشته‌های فلسفی متشتّت و متفرق به وجود نمی‌آمد، نه میدان برای خیالبافی سوفسطائیان باز می‌شد و نه برای اظهار نخوت و غرور مادیین، و بالاخره نه

1 .Thimas Aquinas

2 .scholastic

ایده آلیسم به وجود می‌آمد و نه ماتریالیسم.

□

در این کتاب سعی شده است که تمام انحرافات ماتریالیسم دیالکتیک به طور واضح نمایانده شود. البته ممکن است افرادی که شخصاً بی‌پایگی این فلسفه را دریافته‌اند به ما اعتراض کنند که بیش از حد لزوم به نقد و ایراد مسائل این فلسفه پرداخته‌ایم، ولی ما متذکر می‌شویم که در این جهت ارزش فلسفی و منطقی آن را در نظر نگرفته‌ایم بلکه از لحاظ اینکه نشریات مربوط به ماتریالیسم دیالکتیک بیش از اندازه در کشور ما منتشر شده و افکار عده نسبتاً زیادی از جوانان را به خود متوجه ساخته و شاید عده‌ای باشند که واقعاً باور کرده باشند که ماتریالیسم دیالکتیک عالی‌ترین سیستم فلسفی جهان و ثمره مستقیم علوم و خاصیت لا ینفکّ آنهاست و دوره حکمت الهی سپری شده است، لازم بود که تمام محتویات فلسفی و منطقی این رسالات تجزیه و تحلیل شود تا ارزش واقعی آن به خوبی واضح گردد.

ما در پاورقیها آنجا که آراء و عقاید مادیین را تقریر می‌کنیم بیشتر به نوشته‌های دکتر ارانی استناد می‌کنیم.

دکتر ارانی به اعتراف خود پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیک از بهترین دانشمندان این مکتب است. در سرمقاله شماره بهمن ماه ۱۳۲۷ مجله مردم (نشریه تئوریک حزب توده ایران) می‌نویسد:

«ارانی از لحاظ وسعت معلومات و جامعیّت علمی بی‌نظیر است.»

دکتر ارانی علاوه بر مقالاتی که در مجله دنیا منتشر کرده و بعد از مرگش طرفدارانش به صورت جزوه‌های مستقل بارها چاپ و انتشار داده‌اند- مثل جزوه «ماتریالیسم دیالکتیک» و جزوه «عرفان و اصول مادی» و غیر اینها- کتابهای مستقل نیز تألیف کرده است که شاید مهمتر از همه پسیکولوژی است.

با آنکه تقریباً پانزده سال از مرگ دکتر ارانی می‌گذرد هنوز طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک در ایران نتوانسته‌اند بهتر از او بنویسند. دکتر ارانی در اثر

آشنایی به زبان و ادبیات فارسی و آشنایی. فی الجمله به زبان عربی، ماتریالیسم دیالکتیک را سر و صورتی بهتر از آنچه مارکس و انگلس و لنین و غیرهم داده بودند داده است و از این جهت کتابهای فلسفی وی بر کتابهای فلسفی پیشینیانش برتری دارد.

به این مناسبت است که با وجود بسیاری از تألیفات و ترجمه‌ها در این زمینه، ما بیشتر گفتار دکتر ارانی را سند قرار دادیم.

تهران- اسفند ماه ۱۳۳۲ شمسی- **مرتضی مطهری**

فلسفه چیست؟

فلسفه چیست؟

در جهان هستی که دارای موجودات بسیار و پدیده‌های بیشمار بوده و ما نیز جزئی از مجموعه آنها می‌باشیم بسیار می‌شود که چیزی را راست و پا برجا پنداشته و موجود انگاریم و سپس بفهمیم که دروغ و بی‌پایه بوده است، و بسیار می‌شود که چیزی را نابود و دروغ اندیشیده و پس از چندی به ما روشن شود که راست بوده و آثار و خواص بسیاری در جهان داشته است.

از این رو ما که خواه نا خواه غریزه بحث و کاوش از هر چیز که در دسترس ما قرار بگیرد و از علل وجود وی داریم باید موجودات حقیقی و واقعی (حقایق به اصطلاح فلسفه) را از موجودات پنداری (اعتباریّات و وهمیّات) تمیز دهیم[1].

---

۱. چنانکه در خاتمه همین مقاله گفته خواهد شد «فلسفه» در نقطه مقابل «سفسطه» قرار دارد و چون سوفسطائی منکر واقعیت خارج از ظرف ذهن است و تمام ادراکات و مفاهیم ذهنی را اندیشه خالی می‌داند، در نظر وی «حقیقت» یعنی ادراک مطابق با واقع معنی ندارد؛ اما فیلسوف به واقعیتهای خارج از ظرف ذهن اذعان دارد و پاره‌ای از ادراکات را به عنوان حقایق و ادراکات مطابق با واقع می‌پذیرد، و از طرف دیگر به وجود برخی از ادراکات که با واقع مطابقت ندارند (اعتباریات و وهمیات) نیز اذعان

و گذشته از این کاوش غریزی برای رفع حوائج زندگی، دست به هر رشته از رشته‌های گوناگون علوم بزنیم اثبات هر خاصه از خواص موجودات به موضوع خود

دارد، لهذا مجموع ادراکات و مفاهیم ذهنی در نظر فیلسوف سه دسته مهم را تشکیل می‌دهند:

۱. «حقایق» یعنی مفاهیمی که در خارج مصداق واقعی دارند.

۲. «اعتباریّات» یعنی مفاهیمی که در خارج مصداق واقعی ندارند لکن عقل برای آنها مصداق اعتبار می‌کند یعنی چیزی را که مصداق واقعی این مفاهیم نیست مصداق فرض می‌کند؛ و بعد از این در طی یک فصل مستقل، کیفیت پیدایش ادراکات اعتباری و اینکه عقل از اعتبار یک رشته مفاهیم ناچار است گفته خواهد شد.

و برای آنکه خواننده فی الجمله بتواند ادراکات حقیقی را از ادراکات اعتباری تمیز دهد مثال ساده‌ای ذکر می‌کنیم:

مثلًا اگر از هزار نفر سرباز یک فوج تشکیل داده شود هر یک از سربازها یک جزء از این فوج به شمار می‌رود و خود فوج عبارت است از مجموع نفرات. نسبت هر فرد به مجموع نسبت جزء به کل است. ما هم هر یک از افراد را ادراک می‌کنیم و درباره آنها حکمهای مختلفی می‌نماییم و هم مجموع آنها را که «فوج» نامیده‌ایم و درباره آن نیز حکمهای مخصوصی می‌نمائیم.

ادراکات ما نسبت به افراد، ادراکات حقیقیه است زیرا مصداق واقعی خارجی دارد و اما ادراک ما نسبت به مجموع، اعتباری است زیرا «مجموع» مصداق واقعی ندارد و آنچه واقعیت دارد هر یک از افراد است نه مجموع.

۳. «و همیّات» یعنی ادراکاتی که هیچگونه مصداقی در خارج ندارند و باطل محض می‌باشند، مثل تصور غول و سیمرغ و شانس و امثال آنها.

فلسفه سعی می‌کند با میزانهای دقیق خود امور حقیقی را از دو دسته دیگر جدا سازد.

لازم است تذکر داده شود چیزی که بسیار دشوار است و از لغزشگاههای فلاسفه به شمار می‌رود تمیز امور اعتباری است که حقیقت نما هستند از حقایق.

دانشمندان جدید اروپا که به نقادی عقل و فهم انسان پرداخته‌اند کوشش بسیار کرده‌اند که ساخته‌های ذهن را از حقایقی که واقعیت خارجی دارند جدا سازند و

محتاج به ثبوت قبلی آن موضوع می‌باشد[۱].

یک سلسله بحثهای برهانی که غرض و آرمان نامبرده را تأمین نماید و نتیجه آنها اثبات وجود حقیقی اشیاء و تشخیص علل و اسباب وجود آنها و چگونگی و مرتبه وجود آنها می‌باشد «فلسفه» نامیده می‌شود.

علوم دیگر[۲] روش بحث و نتیجه کاوش آنها این گونه نیست و در هر یک از آنها

همین امر سبب انحراف بعضی از آنان شده و آنها را تا سرحد ایده آلیسم idealism (سفسطه) کشانیده که یکباره جمیع مفاهیم را صرفاً مصنوع ذهن دانسته‌اند و بعضی دیگر احیاناً مسلک شک (scepticism) را اختیار کرده‌اند. در فلسفه اسلامی نیز عنایت خاصی نسبت به این مطلب مبذول شده و تحقیقات سودمندی برای تفکیک اعتباریات از حقایق به عمل آمده است. شرح و تفصیل نقادیهای دانشمندان اروپا و تحقیقات دانشمندان اسلامی را به مقاله پنجم که مخصوص آن مطلب است موکول می‌کنیم.

۱. خلاصه آنکه ما از دو جهت نیازمند به فلسفه می‌باشیم؛ یکی از نظر کاوش غریزی و اینکه بشر طبعاً علاقه‌مند است حقایق را از اوهام، و امور واقعیت‌دار را از امور بی واقعیت تمیز دهد، و دیگر از راه نیازمندی علوم به فلسفه، زیرا چنانکه گفته خواهد شد هر یک از علوم اعم از طبیعی یا ریاضی خواه با اسلوب تجربی پیش برود و خواه با اسلوب برهان و قیاس، شئ معینی را که اصطلاحاً موضوع آن علم نامیده می‌شود موجود و واقعیت‌دار فرض می‌کند و به بحث از آثار و حالات آن می‌پردازد، و واضح است که ثبوت یک حالت و داشتن یک اثر برای چیزی وقتی ممکن است که خود آن چیز موجود باشد، پس اگر بخواهیم مطمئن شویم چنین حالت و آثاری برای آن شئ هست باید قبلًا از وجود خود آن شئ مطمئن شویم و این اطمینان را فقط «فلسفه» می‌تواند به ما بدهد.

۲. مقصود بیان فرق فلسفه و علوم دیگر است. این مطلب شایسته دقت است، مخصوصاً از آن جهت که لفظ «فلسفه» اخیراً در موارد زیادی به کار برده شده و نتیجتاً دارای معنای ابهام آمیزی شده است به طوری که هر کسی از لفظ «فلسفه» پیش خود معنایی می‌فهمد تا جایی که بعضی گمان می‌کنند فلسفه یعنی اظهار نظرهای آمیخته با بهت و تحیّر درباره جهان، و برخی کار را به جایی کشانیده‌اند که خیال می‌کنند فلسفه یعنی پراکنده‌گویی و احیاناً تناقض گویی، و برخی بین مسائل فلسفی و مسائلی که در

که تأمل کنیم خواهیم دید که یک یا چند موضوع را مفروض الوجود گرفته و آنگاه به جستجوی خواص و آثار وی پرداخته و روشن می‌کند. هیچیک از این علوم نمی‌گوید فلان موضوع موجود است یا وجودش چگونه وجودی است، بلکه خواص

سایر علوم مورد گفتگو قرار می‌گیرد فرق نمی‌گذارند و از این رو حل یک مسأله فلسفی را از علوم دیگر انتظار دارند و یا مسأله‌ای را که مربوط به علوم دیگر است جواب‌گویی آن را از فلسفه می‌خواهند، و عده دیگر بین اسلوب فکری که در فلسفه مورد استفاده قرار می‌گیرد (اسلوب قیاس عقلی) و اسلوب فکری که در سایر علوم مخصوصاً طبیعیات (اسلوب تجربی) از آن استفاده می‌شود فرق نمی‌گذارند و انتظار دارند مسائل دقیق و عمیق فلسفه را که جز با براهین مخصوص عقلی نمی‌توان کشف کرد در زیر ذره‌بینها یا لابلای لابراتوارها پیدا نمایند.

ولی با بیانی که در متن شده و توضیحاتی که داده می‌شود این ابهام رفع می‌شود و آن انتظارات بیجا نیز خود به خود از بین می‌رود.

لفظ «فلسفه» که ریشه یونانی دارد سابقاً به یک معنای عام گفته می‌شد که شامل جمیع معلومات نظری و عملی بود و تقریباً با لفظ «علم» مرادف بود. در میان دانشمندان ما هم همین اصطلاح جریان داشت لکن اخیراً از زمانی که در پاره‌ای از علوم، اسلوب برهان و قیاس عقلی جای خود را به اسلوب تجربی داد، در اصطلاح دانشمندان لفظ «علم» و «فلسفه» هر یک به معنای جداگانه گفته می‌شود.

و باید در نظر داشت که اصطلاحات دانشمندان جدید نیز به حسب اختلاف نظرها و مسلکهایی که در باب فهم و عقل انسان و حدود توانایی قوای مدرکه دارند فرق می‌کنند.

معمولًا آنان که هم اسلوب تجربی و هم اسلوب برهان و قیاس عقلی را صحیح و معتبر می‌دانند به آن رشته از مسائل که محصول تجربیات بشر است «علم» می‌گویند و به آنها که صرفاً جنبه تعقلی و نظری دارد «فلسفه» می‌گویند.

و چون حکمت اولی - که سابقاً یکی از شعب سه گانه فلسفه نظری شمرده می‌شد و دانشمندان قدیم آن را از آن جهت که کاملًا تعقلی و نظری بود «فلسفه حقیقی» و از آن جهت که در اطراف کلی‌ترین موضوعات یعنی «وجود» بحث می‌کرد و مشتمل بر کلی‌ترین مسائل بود آن را «علم کلی» و از آن جهت که یکی از مسائل آن،

و احکام موضوع مفروض الوجودی را بیان کرده و وجود و چگونگی وجـود آن را به جای دیگر (حس یا برهان فلسفی) احاله می‌نماید.

گفتار بالایی را در چند جمله زیر می‌توان خلاصه کرد:

بحث از علة العلل و واجب الوجود بود «الهیّات» می‌خواندنـد و در یونـان باسـتان بـه مناسبت خاصی که در خاتمه همین مقاله گفته خواهد شد «متافیزیک»)metaphysics(خوانده می‌شد- صرفاً محصول قوه تعقل بشر است و تجربه حسی در مسـائل آن راه ندارد، غالباً هر وقت «فلسفه» گفته شود مقصود همان است.

ولی از قرن هفدهم به بعد گروهی از دانشمندان پدید آمدند که ارزش «برهـان» و «قیاس عقلی» را به کلی انکار کردند و اسلوب تجربی را تنها اسـلوب صـحیح و قابـل اعتماد دانستند. به عقیده این گروه فلسفه نظری و تعقلی که مستقل از علم باشد پایه و اساسی ندارد و علم هم محصول حواس است و حـواس جـز بـه ظـواهر و عـوارض طبیعت و فنومنها(phenomen)تعلق نمی‌گیرد، پس مسائل «فلسفه اولی» کـه صـرفاً نظری و تعقلی و مربوط به کنه واقعیات و امور غیر محسوسه است بی اعتبار اسـت و این گونه مسائل برای بشر نفیاً و اثباتاً درک نشدنی است، آنها را بایـد از دایـره بحـث خارج کرد و امور غیر قابل تحقیق نامید.

اگوست کنت(August Cont)دانشمند معروف فرانسوی قرن نوزدهم یکـی از کسانی است که منکر فلسفه عقلی و نظری است ولی در عین حال به یک فلسفه حسّی متّکی به علوم معتقد است به این معنی که بیان روابط علوم را با یکـدیگر و همچنـین پاره‌ای از فرضیه‌های بزرگ را که در همه یا غالب علوم مورد استفاده قرار می‌گیـرد از لحاظ شباهتی که فی الجمله به فلسفه اولی از حیث کلی و عمومی بودن دارند «مسائل فلسفی» می‌خواند. امروز هم بیان روشهای علوم و متدهایی که در هر یک از علوم بـه کار برده می‌شوند به نام «فلسفه علمی» خوانده می‌شود.

این فلسفه حسی که اگوست کنت قائل است و همچنین سایر سیستمهای فلسفی حسی که از طرف فلاسفه امپیریست(empirist)یا حسیون ابراز شده متکی به علـوم حسی است و مانند خود آن علوم محدود است و از حدود توجیه عـوارض و ظـواهر طبیعت (فنومنها) تجاوز نمی‌کند.

در این مقاله با فلاسفه حسی و کسانی که فلسفه اولی را از آن جهـت کـه صـرفاً

چنانکه ما در خواص و احکام اشیاء گاهی دچار خطا یا تردید می‌شویم، مثلا می‌گوییم فلان ترکیب فلان طعم را ندارد (با جزم یا تردید) در صورتی که داشته یا بالعکس، همچنان گاهی در اصل بود و نبود اشیاء مبتلا به خطا یا جهل می‌شویم،

نظری است و از قلمرو حس و تجربه بیرون است قابل بحث و تحقیق نمی‌دانند کاری نیست. ردّ عقیده این دسته از دانشمندان و بیان اینکه اسلوب برهان و قیاس عقلی، مفید و معتبر است و مسائل فلسفه اولی قابل تحقیق است، در ضمن مقاله دیگری از این سلسله مقالات خواهد آمد.

در این مقاله گفتگو با کسانی است که نفیاً یا اثباتاً به بحث در مسائل این فلسفه می‌پردازند. گفتگو با ماتریالیستها (materialist) و طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک (dialectic materialism) است که در مسائل این فلسفه نظری اظهار نظر می‌کنند بدون آنکه این مسائل را از مسائل مربوط به علوم تفکیک کنند.

و عجب این است که این دانشمندان در عین اینکه به نفی یا اثبات مسائلی که گواهی از حس و علوم حسی ندارد می‌پردازند خود را همه جا تابع منطق حس و تجربه معرفی می‌کنند.

خواننده محترم باید از حالا متوجه باشد- و بعدا در مقالات بعدی برایش محقق خواهد گشت- که فلسفه مادی و آخرین سیستم آن «ماتریالیسم دیالکتیک» یک فلسفه نظری است نه یک فلسفه حسی و تجربی.

البته در اروپا برخی از دانشمندان بوده‌اند که طرفدار فلسفه حسی بوده‌اند ولی فلسفه آنها نه مادی است و نه الهی، زیرا فلسفه حسی آنها قهرا محدود بوده به مسائل مربوط به علوم حسی، و طبق منطق حسی خود ناچار درباره کنه وجود سکوت کرده‌اند.

بارزترین فلسفه‌های حسی همان فلسفه پوزیتیویسم (positivism) اگوست کنت است که در بالا اشاره شد، ولی [طرفداران] فلسفه مادی با آخرین شکل خود (ماتریالیسم دیالکتیک) هر چند ابتدا از جنبه تبلیغاتی دم از حس و علوم حسی می‌زنند و گاهی یک مسأله علمی را تحریف کرده گواه می‌آورند، هرگز پابند این منطق نبوده، مسائل تعقلی و نظری فلسفه اولی را که گواهی از حس و تجربه ندارد مورد بحث قرار می‌دهند.

مثلًا می‌گوییم روح در خارج نیست یا بخت و شانس هست. پس روشن است که سبک بحث در دو مثال گذشته یکسان نیست، بلکه نخست باید وجود شئ را اثبات کرد یا او را مفروض الوجود گرفت و سپس به خواص و احکامش پرداخت.

لهذا در این مقاله به معرفی این فلسفه (که مادیین خواه ناخواه وارد مباحث آن می‌شوند) و تفکیک آن از مسائل علوم (که مادیین آنها را از یکدیگر تفکیک نکرده، خلط مبحث می‌کنند) پرداخته شده است.

پس منظور از فلسفه در این مقاله همان «فلسفه اولی» است که صرفاً نظری و تعقلی است و مقصود بیان تعریف و بیان فرق آن با سایر قسمتهایی است که امروز به نام «علوم» خوانده می‌شود.

و برای آنکه خواننده محترم بتواند تعریف فلسفه را خوب درک کند و مسائل فلسفی را با مسائلی که مربوط به سایر علوم است اشتباه نکند از ذکر این مقدمه کوتاه ناچاریم:

علومی که میان بشر رایج است قسمتهای مختلفی را تشکیل می‌دهند و هر یک به نام مخصوصی خوانده می‌شود. فیزیک، شیمی، حساب، هندسه، ستاره‌شناسی، زیست‌شناسی و ... هر یک از این قسمتها ما را به یک سنخ دانستنیهای مخصوص و معیّنی آگاه می‌سازد به طوری که قبل از آنکه وارد آن قسمت بشویم می‌توانیم بفهمیم چه سنخ مسائلی مورد توجه ما قرار خواهد گرفت زیرا بر ما معلوم است که هر علمی عبارت است از یک سلسله مسائلی که در زمینه معیّن و در اطراف موضوع معیّنی گفتگو می‌کند و بین مسائل هر علم رابطه خاصی وجود دارد که آنها را به یکدیگر پیوسته و از مسائل علوم دیگر جدا می‌سازد.

پس ما برای آنکه تعریف هر یک از علوم را به دست آوریم و برای آنکه بتوانیم تشخیص دهیم فلان مسأله در صف چه مسائلی باید قرار گیرد و جزء کدام علم است باید موضوعات علوم را تشخیص دهیم و مادامی که نفهمیم مثلًا موضوع علم حساب چیست و موضوع علم هندسه کدام است، نمی‌توانیم مسائل حساب را از مسائل هندسه فرق بگذاریم، و همچنین سایر علوم.

پس از بیان این مقدمه می‌گوییم فلسفه نیز به نوبه خود حل مشکلات مخصوصی را به عهده گرفته و مسائل وی نیز در اطراف موضوع معیّنی صورت می‌گیرد. فلسفه

آری ما بیشتر اوقات پس از آنکه از راه کاوش علمی به احکام و خواص موضوعی پی بردیم، به چگونگی وجود نیز پی برده و می‌فهمیم که وجودش چگونه وجودی بوده و با کدام علت مرتبط است؛ مثلا در طبیعات به ثبوت می‌رسانیم که جزئی از ماده پروتون است که با حرکت سریعه به گرد خود گردش می‌کند، سپس می‌گوییم: «پس حرکت وضعی دوری در خارج داریم».

هیچگاه در مسائل مربوط به علوم دخالت نمی‌کند و نیز اجازه نمی‌دهد آنها در قلمرو او دخالت نمایند.

فلسفه عبارت است از یک سلسله مسائل بر اساس برهان و قیاس عقلی که از مطلق وجود و احکام و عوارض آن گفتگو می‌کند. فلسفه از بود و نبود اشیاء سخن می‌گوید و احکام مطلق هستی را مورد دقت قرار می‌دهد و هیچگاه به احکام و آثاری که مخصوص یک یا چند موضوع مخصوص است نظر ندارد، به عکس علوم که همواره یک یا چند موضوع را مفروض الوجود می‌گیرند و به جستجوی احکام و آثار آن می‌پردازند و سنخ بحث علوم متوجه بود و نبود اشیاء نیست. برای توضیح بیشتر به ذکر دو مثال می‌پردازیم:

مثلًا اگر درباره دایره این مسأله را در نظر بگیریم که «محیط هر دایره برابر است با ۳/ ۱۴ در قطر آن» مربوط به هندسه است، زیرا معنای این جمله این است که هر دایره که وجود خارجی پیدا کند دارای این خاصیت (تساوی محیط با ۳/ ۱۴ در قطر آن) است؛ پس برای دایره فرض وجود نموده‌ایم و یک حکم یا خاصیت (تساوی محیط با ۳/ ۱۴ در قطر آن) برایش ثابت نموده‌ایم. و اما اگر این مسأله را در نظر بگیریم که آیا اصلًا در خارج، دایره وجود دارد یا نه، بلکه آنچه ما خیال می‌کنیم دایره است کثیر الاضلاع است، مربوط به فلسفه است زیرا از بود و نبود دایره گفتگو کرده‌ایم نه از خواص و احکام آن.

و یا مثلًا اگر درباره جسم این مسأله را طرح کنیم: «هر جسم دارای شکل است» و یا «هر جسم دارای تشعشع است» مربوط به علوم طبیعی است؛ و اما اگر بگوییم «آیا جسم (شئ دارای ابعاد سه گانه) در خارج وجود دارد یا نه و آن چیزی که ما آن را جسم و دارای سه بعد حس می‌کنیم در واقع مجموعه‌ای است از ذرات خالی از بعد؟» مربوط به فلسفه است.

روشن است که این سخنان دو قضیه است نه یکی، زیرا گفتار نخستین (جزئی از ماده پروتون است و به گرد خود می‌چرخد) به برهان طبیعی و تجربه علمی متکی است و گفتار دومی (حرکت دوری وضعی در خارج داریم) به گفتار نخستین مستند است نه به برهان و تجربه مستقیماً.

و از همین جا روشن می‌شود که چنانکه همه علوم در استواری کاوشهای خود متوقف و نیازمند به فلسفه می‌باشند، فلسفه نیز در پاره‌ای از مسائل متوقف به برخی از مسائل علوم می‌باشد که از نتایج آنها استفاده کرده و مسأله انتزاع نماید[1].

---

۱. تا اینجا فرق فلسفه و علم معلوم شد و نیازمندی علوم به فلسفه از راه اثبات وجود موضوعاتشان نیز روشن شد. در اینجا مقصود بیان استفاده‌ای است که فلسفه گاهی از مسائل علوم می‌نماید و این استفاده البته به این نحو نیست که پاره‌ای از مسائل علوم در صف مسائل فلسفی قرار بگیرد و یا آنکه مسأله فلسفی از مسأله علمی استنتاج شود، بلکه به این نحو است که فلسفه از مسائل علوم مسأله دیگری که جنبه فلسفی دارد انتزاع می‌کند.

در اینجا لازم است معنای «انتزاع» و فرق آن با «استنتاج» بیان شود تا معلوم گردد که مسأله فلسفی نه عین مسأله علمی است و نه مستنتج از آن، بلکه منتزع از آن است.

استنتاج: استنتاج در جایی گفته می‌شود که ذهن از یک حکم کلی یک حکم جزئی نتیجه بگیرد و به اصطلاح از کلی به جزئی پی ببرد؛ مثلًا پس از آنکه بر ما ثابت شد هر موجود طبیعی فناپذیر است، نتیجه می‌گیریم پس درخت هم که موجود طبیعی است فناپذیر است، و اگر بخواهیم ترتیب منطقی بدهیم این طور می‌گوییم: «درخت موجودی است طبیعی و هر موجود طبیعی فناپذیر است، پس درخت فناپذیر است» و اگر درست دقت شود معلوم می‌شود که علم به جزئی از علم به کلی زاییده شده است و مولود و نتیجه آن به شمار می‌رود.

و البته هیچگاه ممکن نیست مسائل فلسفه از مسائل علوم استنتاج شود، زیرا نتیجه دهنده از نتیجه داده شده باید کلی‌تر باشد و حال آنکه مسائل فلسفی خود کلی‌ترین مسائل است، زیرا موضوع آنها وجود مطلق است و «وجود» کلی‌ترین موضوعات است.

خاتمه مقاله

از بیان گذشته چند نکته زیر روشن می‌شود:

نکته ۱

نظر به اینکه سنخ بحث فلسفی با سنخ بحثهای علمی دو سنخ ضد در ضد مختلف می‌باشد هیچگاه یک مسأله علمی از هیچ علم، جزء بحث فلسفی نبوده و متن بحث فلسفی قرار نخواهد گرفت، بلکه هر گونه بحث و کاوش فلسفی (الهی یا مادی) از بحثهای علمی کنار می‌باشد و به روش خاصی که از بود و نبود سخن گوید

انتزاع: انتزاع در اصطلاح فلسفه و روانشناسی معمولًا به یک عمل خاص ذهنی گفته می‌شود که آن را «تجرید» نیز می‌توان نامید، به این نحو که ذهن پس از آنکه چند چیز مشابه را درک کرد آنها را با یکدیگر مقایسه می‌نماید و صفات مختص هر یک را از صفت مشترک آنها تمیز می‌دهد و از آن صفت مشترک یک مفهوم کلی می‌سازد که بر همه آن افراد کثیره صدق می‌کند. در این هنگام گفته می‌شود که این مفهوم کلی از این افراد انتزاع شده است، مثل مفهوم انسان که از زید و عمرو و غیره انتزاع شده است.

در اصطلاحات فلسفی کلمه «انتزاع» در موارد دیگر نیز استعمال می‌شود.

در اینجا منظور از این تعبیر صرفاً این است که فلسفه بر اساس یک مسأله علمی استدلال فلسفی می‌کند و نتیجه فلسفی می‌گیرد و به اصطلاح یک مسأله علمی را صغرای قیاس فلسفی خود قرار می‌دهد (نه کبری) و از روی اصول کلی خود یک نتیجه فلسفی استنتاج می‌کند.

پس معلوم شد در عین اینکه فلسفه غیر از علم است، بین ایندو رابطه خاصی برقرار است که هم علم از فلسفه استفاده می‌کند و هم فلسفه از علم. در ضمن مقالات آینده خواهد آمد که نیازمندی علوم به فلسفه منحصر به این جهت که گفته شد نیست، بلکه جمیع قوانین کلی علمی قانون بودن و قطعی بودنشان متوقف به یک سلسله اصول کلی است که فقط فلسفه می‌تواند عهده‌دار صحت آن اصول باشد.

بحث خواهد نمود و از اینجا بی پایگی یک رشته پندارهایی که دامنگیر دانشمندان فلسفه مادّیت تحوّلی (ماتریالیسم دیالکتیک) شده به خوبی روشن می‌شود.

این دانشمندان می‌گویند فلسفه ماوراء الطبیعه و متا فیزیک تنها به یک رشته مقدمات عقلی و پندارهای ساده بی‌گواه متکی است در حالی که روش ما به علم امروزه- که با حس و تجربه پیش رفته و همه روزه هزاران ارمغان که گواه راستی است از کارخانه‌های خود بیرون می‌دهد- مستند می‌باشد و اساساً به غیر حس و تجربه اعتماد نکرده و از ماوراء ماده در کاوشهای خود نشانی نمی‌بیند.

می‌گویند فلسفه ماوراء الطبیعه به یک بن بستهایی می‌رسد که بحث را متوقف ساخته و سیر علمی را می‌میراند ولی فلسفه ما چون متکی به علم می‌باشد با پیشرفت علم پیش می‌رود.

پاسخ این سخنان از بیان گذشته روشن است و در مقالات و فصول آینده به یاری خدای یگانه روشن‌تر خواهد شد. این دانشمندان باید بدانند که بحث فلسفی اصولًا از بحث علمی جداست و ماتریالیسم دیالکتیک آنان مانند متا فیزیک ما در کنار علوم حقیقی[1]- چنانکه گفته شد- نشسته و از محصول آنها که بالاخره به بحث فلسفی متکی می‌باشد استفاده می‌نماید و سخن در این است که کدامیک از این دو فلسفه مقدمات لازمه خود را راست و درست اخذ می‌کند[2].

گواه سخن ما این است که در گفتار بالا یی که از این دانشمندان نقل نمودیم حتی یک مسأله علمی طبیعی یا ریاضی پیدا نمی‌شود و در کتابهای طبیعی و ریاضی مثلا، از این سخنان اثری نیست.

اگر چنانچه فلسفه ماوراء الطبیعه مانند سایر علوم پیوسته در تحول نمی‌باشد[3]

---

۱. علوم حقیقی اصطلاحاً در مقابل علوم اعتباری گفته می‌شود و علوم اعتباری همانهاست که سابقین «علوم عملی» می‌نامیدند مانند علم اخلاق و غیره.

۲. اگر سراسر کتب ماتریالیسم دیالکتیک را با دقت بررسی نمایید خواهید دید تمام مسائل آن یک نوع استنباطات نظری است که دانشمندان ماتریالیست خواسته‌اند از نظریات علمی و فرضیه‌های علمی بنمایند.

در فصلهای آینده اصول فلسفی و منطقی ماتریالیسم دیالکتیک با جوابهای آنها یکایک دقیقاً بیان خواهد شد و روشن خواهد شد که آن اصول چگونه به طور غلط از نظریات و فرضیه‌های علمی استنباط شده است.

۳. برای به دست آوردن معنای حقیقی تکامل علوم و فلسفه و اینکه چه قسم از تکامل

علتش این است که سایر علوم روی فرضیه‌هایی کار می‌کنند که با پیشرفت و توسعه تجربه تحول پیدا می‌کند ولی فلسفه روی بدیهیّات کار می‌کند و نظر علمی ثابت نتیجه می‌دهد و گواه این سخن این است که در جاهایی که مقدمات خود را از علوم می‌گیرد مانند فلکیّات و جواهر و اعراض و بحثهای دیگر، او نیز مانند علوم با تحول فرضیه‌ها متحول می‌شود.

نغزتر اینکه این دانشمندان همین سخن را (ماتریالیسم دیالکتیک با تحول علم متحول است) به عنوان یک نظر ثابت غیر متحول (به بن بست رسیده) به ما می‌فروشند.

نکته ۲

از بیانی که در رابطه فلسفه با علوم گذشت دستگیر می‌شود که:

۱. علوم از راه اثبات وجود موضوع به طور کلی نیازمند به فلسفه می‌باشند.

۲. نظر فلسفه با نظرهای سایر علوم از راه اطلاق[1] و تقیید، عموم و خصوص مختلف می‌باشد؛ به این معنی که بحث مادی اثبات وجود مادی و نفی وجود مادی می‌کند نه مطلق وجود، زیرا کاوش هر علم در اطراف موضوع بحث خویش خواهد بود پس در صورتی که موضوع وی مادی بوده باشد نفی و اثبات وی از ماده تجاوز ننموده و حق تعرض به غیر ماده نفیاً و اثباتاً نخواهد داشت به خلاف فلسفه که نظر وی اطلاق داشته و به یک موجود مخصوصی مقصور نیست.

است که در علوم طبیعی هست و در فلسفه نیست، رجوع شود به مقدمه مقاله چهارم.

۱. در حاشیه ۲ و ۳ توضیح داده شد که هر یک از علوم یک یا چند چیز را به عنوان «موضوع» زمینه کاوش و فعالیت خود قرار می‌دهد و به کشف خواص و آثار آن می‌پردازد، و اما موضوع و زمینه فعالیت فلسفه «وجود مطلق» است. بنابر این هر یک از علوم در یک محیط محدود سیر می‌نماید و نظریات وی از حدود موضوع خودش که موجود خاصی است تجاوز نمی‌نماید و هر یک از علوم اگر فرضاً نظر بدهند «فلان چیز هست» یعنی در محیط کار من هست و اگر نظر بدهد «نیست» یعنی در محیط کار من نیست، و اما فلسفه که دارای موضوع عامّی است و مطلق وجود را میدان عمل خویش قرار داده اگر نظر بدهد «نیست» یعنی اصلًا وجود ندارد.

بنابر این ممکن است یکی از علوم چیزی را اثبات نماید و فلسفه به اثبات وی قناعت نورزد، یا به نفی نظری بدهد و فلسفه به نفی وی اعتنایی ننماید.

مثال ۱: با آزمایشهای طبی، به دست آمده که هنگام تفکر مثلًا کیفیت خاصی در ماده مغز حاصل می‌شود که نام وی پیش دانشمند طبیعی «ادراک» است.

معنای سخن وی این است که بحث و آزمایش در مورد ادراک، این پدیده مادی را می‌یابد؛ ولی آیا در مورد ادراک، موجود دیگری غیر مادی به همراه این پدیده مادی نیز هست یا نیست؟ آزمایش و بحث طبیعی ساکت است[۱]، اگر چنانچه موجود هم بوده باشد بحث طبیعی نمی‌تواند او را نشان بدهد، زیرا هر مقدمه نتیجه‌ای را می‌تواند بدهد که از سنخ خودش باشد.

اساساً روی غرض فنی در «طبیعیّات» وجود و ماده به یک معنی است (ماده مساوی است با وجود) و نفی وجود مساوی با نفی ماده است.

ولی چون نظر فلسفه اوسع است به مجرد اینکه بحث طبیعی از چیزی نفی وجود کرد فلسفه به آن قناعت نکرده و به کاوش خود ادامه خواهد داد.

مثال ۲: «ریاضی» می‌گوید دو طرف معادله جبری که مشتمل به ارقام سلبی یا ایجابی می‌باشد ممکن است رقم ایجابی را از طرفی برداشته و تبدیل به رقم سلبی نموده و در طرف دیگر بگذاریم، و بالعکس؛ و این سخنی است برهانی و البته حق است.

و «فلسفه» این سخن را به معنای ثبوت نتایج مثبته می‌پذیرد نه به معنی تبدیل وجود به عدم یا به عکس آن. رویهمرفته مثل این علوم و فلسفه مثل یک خارکنی است که تیشه خود را برداشته و برای کندن خار رهسپار کوه می‌شود، اگر کسی از کوه سرازیر شده به وی گوید: «مرو چیزی نیست» معنای سخن وی این است که در کوه خاری نیست، زیرا در ظرف غرض خارکن «چیز» و «خار» یکی است (خار چیز) و البته معنای سخن وی این نیست که کوه و سنگ و خاک و سبزه و هیچ موجودی نیست. و اگر این سخن به صیّادی که سلاح به دست گرفته و متوجه کوه است گفته شود معنی «چیز»، «شکار» خواهد بود زیرا پیش شکارچی «چیز» و «شکار» یکی است (چیز شکار)، و همچنین ...

ولی کسی که هدف عمومی دارد، این سخن (چیزی نیست) برای وی معنی بسیار وسیعی می‌دهد به طوری که ناچار است بگوید «دروغ است».

از بیان گذشته نتیجه گرفته می‌شود که:

---

۱. رجوع شود به مقاله ۳

با نظر مثبت یا منفی که در علوم دیگر تهیه شده یک نظریه مثبت یا منفی فلسفی را نمی‌توان رد کرد.

نکته ۳

چنانکه گفته شد بحث فلسفی بحثی است که به اثبات وجود و عدم اشیاء می‌پردازد. حالا اگر کسی فرض شود که بحث فلسفی درباره وی مؤثر نشود (یعنی نتواند علم قطعی به وجود چیزی بهم رساند) باحث مزبور «سوفسطی» (ایده آلیست) نامیده شده و در نقطه مقابل «فیلسوف» قرار می‌گیرد؛ و از این روی مکتبی که متعرض وجود و عدم اشیاء می‌شود، به حسب تقسیم اوّلی به دو قسم «فلسفه» و «سفسطه» (رئالیسم و ایده آلیسم ۱) منقسم می‌شود؛ و همچنین مکتب فلسفی از نقطه نظر اثبات و عدم اثبات «ماوراء الطبیعه» به دو مکتب «ماوراء الطبیعه» (متا فیزیک ۲) و مادی (ماتریالیسم)، و همچنین مکتب مادی از

---

۱. در مقاله ۲ درباره این دو کلمه (رئالیسم و ایده آلیسم) توضیحاتی داده خواهد شد.

۲. «متا فیزیک» لغتی است یونانی و مرکّب است از دو کلمه «متا» یعنی ما بعد و «فیزیک» یعنی طبیعت، و «متا فیزیک» یعنی ما بعد الطبیعه.

در تاریخ فلسفه از مؤلّفات ارسطو اینطور یاد می‌شود که وی در جمیع علوم آن زمان (قرن چهارم قبل از میلاد) به استثنای ریاضیات، کتاب تألیف کرده و مجموعه تألیفات وی دائرة المعارفی را تشکیل می‌داده که دارای سه قسمت بود:

الف. علوم نظری که شامل کتب مختلفی در طبیعیات بوده و در خاتمه این قسمت کتاب فلسفه اولی بوده.

ب. علوم عملی که شامل اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن بوده.

ج. علوم ابداعی یعنی فن شعر و خطابه و جدل.

و چون فلسفه اولی به حسب ترتیب تألیفی بعد از طبیعیات ذکر شده بود و از طرف مؤلف نام و عنوان خاصی به آن داده نشده بود بعدها متا فیزیک (ما بعد الطبیعه) نامیده شد، یعنی قسمت بعد از طبیعیات، و کم کم به مرور زمان به واسطه غلط مترجمین، کلمه «متا فیزیک» به معنای ماوراء الطبیعه و علم مجردات تفسیر شد و متا فیزیسین در مورد فیلسوف الهی اطلاق شد.

نقطه نظر اعتماد به منطق ثابت و اعتماد به منطق متحول، به دو مکتب مادیت معنوی (ماتریالیسم متا فیزیک) و مادیت تحولی (ماتریالیسم دیالکتیک ۱) منقسم می‌شود. مکاتب فوق هر یک به واسطه اختلافاتی که در میان شاگردان وی پیدا شده با

هر چند این غلط ابتدا یک غلط لفظی به نظر می‌رسد لکن این غلط لفظی منشأ غلطهای معنوی بسیاری شده است.

شما اگر به کتب فلسفه مادی رجوع کنید می‌بینید متا فیزیک را اینطور تفسیر می‌کنند: «علمی است که از خدا و روح بحث می‌کند». البته خواننده محترم باید خود را از این اشتباه مصون بدارد و گمان نبرد که موضوع بحث متا فیزیک خدا و روح است، بلکه- چنانکه قبلًا گفته شد- موضوع بحث متا فیزیک (فلسفه اولی) مطلق وجود است و ممکن است شخص، متافیزیسین باشد و در عین حال مادی باشد. لکن برای آنکه از اصطلاحاتی که اخیراً شایع شده خیلی دور نرفته باشیم کلمه «متا فیزیک» را به آن مکتب فلسفی می‌گوییم که قائل به ماوراء الطبیعه نیز بوده باشد.

۱. دیالکتیک (dialectic) کلمه‌ای است یونانی و از اصل دیالگو (dialogos) مشتق شده است که به معنای مباحثه و مناظره است.

روش بحث و مناظره خاصی که معمولًا سقراط دانشمند بزرگوار یونان در مقابل طرف برای رفع اشتباه و اثبات خطای وی پیش می‌گرفت به این کیفیت که از مقدمات ساده شروع به پرسش می‌نمود و از طرف اقرار می‌گرفت و به تدریج به سؤالات خود ادامه می‌داد تا جائی که یکوقت طرف ملتفت می‌شد که به مدعای سقراط اعتراف کرده، «دیالکتیک» نامیده می‌شد. این روش مخاطبه، در علوم تعلیم و تربیت امروز به نام «روش سقراطی» معروف است.

افلاطون شاگرد سقراط نیز این کلمه را در مورد طریقه مخصوص خود برای راه بردن عقل در راه کسب معرفت حقیقی اصطلاح کرد. افلاطون می‌گوید: به افراد محسوسه علم تعلق نمی‌گیرد زیرا متعلق علم باید کلی باشد نه جزئی. معرفت حقیقی درک «مثل» است و این معرفت در روح هر کسی قبل از اینکه به این عالم بیاید حاصل شده است. علم در این جهان تذکر و یاد آوری گذشته است. به عقیده افلاطون از راه ورزش فکری و از طریق ذوق و عشق باید نفس را نسبت به گذشته متذکر کرد. افلاطون طریقه خویش را برای کسب این نوع معرفت یا تذکر «دیالکتیک» می‌نامد.

تقسیمات دیگر منقسم می‌شود. چیزی که هست این است که همه این تقسیمات تنها از نظر تاریخ فلسفه واجد اهمیت است، اما پیش کسی که به بحث و انتقاد پرداخته و هدف و آرمانی بجز تمیز حق از باطل و جدا کردن راست از دروغ ندارد ارزش زیاد ندارد.

دانشمندان جدید از قبیل کانت آلمانی و غیره نیز این کلمه را در مواردی استعمال کرده‌اند.

هگل (Hegel) دانشمند شهیر آلمانی که از فلاسفه نیمه اول قرن نوزدهم است منطق مخصوص و روش خاصی برای راه بردن عقل در کشف حقایق انتخاب نمود و نام آن را «دیالکتیک» گذاشت. شرح منطق دیالکتیک هگل در مقالات آینده خواهد آمد.

هگل در نظریات فلسفی خویش مادی نبود ولی کارل مارکس و انگلس که شاگردان وی بودند و منطق دیالکتیک را از استاد فرا گرفته بودند نظریات مادی و ماتریالیستی داشتند و در این جهت از فلاسفه مادی قرن هجدهم پیروی می‌کردند.

مارکس و انگلس نظریات مادی خویش را بر اساس منطق هگل تشریح [کرده] و توضیح دادند و از اینجا «ماتریالیسم دیالکتیک» به وجود آمد. در حقیقت ماتریالیسم دیالکتیک، ترکیبی است از فلسفه مادی قرن هجدهم و منطق هگل که آندو را کارل مارکس و انگلس به یکدیگر مربوط ساختند.

چنانکه بعداً خواهد آمد، یکی از اصول منطق دیالکتیک «اصل حرکت» است. دیالکتیک می‌گوید اشیاء را در حال حرکت و تحول باید مطالعه نمود. دیالکتیک- به حسب ادعای خود- جمود و یکسان ماندن را از خواص طرز تفکر متافیزیکی می‌داند. از این رو دانشمندان فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک، آن فلسفه مادی را که قبلًا طرز تفکر متافیزیکی داشت یعنی بر اساس جمود و یکسان ماندن موجودات تفکر می‌کرد «ماتریالیسم متا فیزیک» می‌نامند؛ یعنی مادیتی که طرز تفکر متا فیزیکی دارد. از این روی «ماتریالیسم متا فیزیک» در مقابل «ماتریالیسم دیالکتیک» است.

فلسفه و سفسطه (رئالیسم و ایده آلیسم)

فلسفه و سفسطه[1] (رئالیسم و ایده آلیسم)

هر یک از ماها که نگاهی به خود نموده و زندگانی خود را تحت نظر گرفته و سپس به طور قهقری به روزهای گذشته خود برگشته و تا آنجا که از روزهای زندگی و هستی خود در یاد دارد پیش برود، خواهد دید که نخستین روزی که دیدگان خود را باز کرده و به تماشای زشت و زیبای این جهان پرداخته، برای اولین بار خود به خود چیزهایی (جهان) خارج از خود دیده و کارهایی به حسب خواهش خود انجام داده (البته در اینجا نباید فراموش کرد که در این تماشا به خطاهایی نیز برمی‌خوریم که تدریجاً علماً و عملًا با آنها مواجه شده‌ایم) و اگر باز این عمل را تکرار کرده و در هر یک از اطوار گوناگون زندگی نظر خود را بیازماید، همان خاطره به وی جلوه‌گر خواهد شد (خارج از من جهانی هست که در وی کارهایی به حسب خواهش خود می‌کنم).

---

۱. در میان دانشمندان یونانی قبل از سقراط گروهی هستند که «سوفسطائی» یا «سوفیست» خوانده می‌شوند و نام اشخاصی به این عنوان برده می‌شود.

مطابق آنچه از تواریخی که در دست هست استفاده می‌شود، پیدایش سفسطه در یونان در قرن پنجم قبل از میلاد در اثر دو چیز صورت گرفت؛ یکی ظهور آراء و عقاید فلسفی گوناگون و ضد و نقیض و حیرت‌آور و یکی دیگر رواج فوق العاده فن خطابه و

مخصوصاً خطابه قضائی؛ یعنی از یک طرف مکاتب فلسفی مختلف که هر یک نظریه خاصی درباره جهان اظهار می‌نمود و عقاید دیگران را ابطال می‌نمود پدید آمد، و از طرف دیگر در اثر یک حادثه تاریخی که برای مردم آن سرزمین پیش آمده بود منازعات مالی زیادی واقع می‌شد که کار را به محکمه می‌کشانید و گروهی از دانشمندان به سمت وکالت در محاکم عمومی با حضور جمعی کثیر از تماشاچیان به دفاع از حقوق موکّلین خود می‌پرداختند و خطابه‌های مؤثر ایراد می‌نمودند.

کار خطابه به تدریج بالا گرفت و اساتید فن، کلاسها برای تعلیم فن خطابه افتتاح کردند و به تدریس اصول آن پرداختند و از شاگردان اجرت گرفتند و از این راه ثروت زیادی به چنگ آوردند.

این گروه سعی می‌کردند برای هر مدعایی، اعمّ از حق و باطل، دلیل بیاورند و برهان اقامه نمایند و گاهی برای دو طرف دعوا دلیل می‌آوردند و کم کم کار به جایی کشید که معتقد شدند حق و باطل و راست و دروغی در واقع نیست که گاهی با رأی و نظر انسان مطابقت کند و گاه نکند، بلکه حق آن چیزی است که انسان او را حق بداند و باطل آن چیزی است که انسان او را باطل پندارد، و به تدریج این عقیده در سایر امور عالم نیز سرایت کرد و گفتند حقیقت به طور کلی تابع شعور و ادراک انسان است و هر کسی از امور عالم هر چه ادراک می‌کند درست است و اگر دو نفر بر خلاف یکدیگر ادراک می‌کنند هر دو درست است. این گروه را به واسطه آنکه در همه علوم و فنون عصر خود ماهر بودند «سوفیست» می‌گفتند، یعنی دانشمند، و کلمه «سوفسطائی» که شاید صحیحش «سوفسطی» باشد از کلمه «سوفیست» تعریب شده ولی بعدها این کلمه را به کلیه کسانی گفتند که روش فوق را داشته باشند یعنی به هیچ اصل ثابت علمی پابند نباشند، و این مسلک را «سوفیسم» نامند.

یکی از سوفیستهای معروف پروتاگوراس (protagoras) است. وی می‌گوید: مقیاس همه چیز، انسان است. هر کسی هر حکمی که می‌کند مطابق آن چیزی است که فهمیده پس حق است، زیرا حقیقت غیر از آنچه انسان می‌فهمد چیزی نیست و چون اشخاص به طور مختلف ادراک می‌کنند و چیزی را که یک نفر راست می‌پندارد دیگری دروغ می‌داند و سومی در راست و دروغ بودنش شک می‌کند، پس یک چیز هم راست است و هم دروغ و هم صواب و هم خطا.

یکی دیگر از سوفیستهای معروف گرگیاس (Gorgias) است. از وی براهینی

نقل شده بر اینکه محال است چیزی موجود بشود و اگر هم به فرض محال موجود بشود قابل شناختن نیست و اگر به فرض محال شناخته شود قابل تعریف و توصیف برای غیر نیست. وی برای هر یک از ادعاهای سه گانه خود ادلّه‌ای آورده که در ضمن شرح حالش در کتب تاریخ مسطور است.

سقراط و افلاطون و ارسطو به شدت به مبارزه با سوفسطائیان پرداختند و مغلطه‌های آنان را آشکار ساختند و ثابت کردند که اشیاء قطع نظر از ادراک ما واقعیت دارند و دارای کیفیت مخصوصی می‌باشند و حکمت عبارت است از علم به احوال اعیان موجودات آنطور که هستند و اگر انسان به طرز صحیحی فکر خود را راه ببرد می‌تواند «حقایق» را دریابد. ارسطو به همین منظور قواعد منطق را که برای درست فکر کردن و تمیز دادن خطا از صواب است جمع و تدوین نمود.

لکن از دوره ارسطو به بعد گروه دیگری پیدا شدند که آنها را «لا ادریّون» یا «شکّاکان» می‌گویند و مسلک آنها را سپتی سیسم (scepticiSm) می‌نامند. این گروه به عقیده خود راه وسطی را انتخاب نمودند، نه پیرو سوفسطائیان شدند که می‌گفتند واقعیتی خارج از ظرف ذهن انسان وجود ندارد و نه عقیده سقراطیون را پسندیدند که گفتند می‌توان به حقایق اشیاء نائل شد. این جماعت گفتند انسان وسیله‌ای برای رسیدن به حقایق اشیاء که قابل اطمینان باشد ندارد، حس و عقل هر دو خطا می‌کنند، راههای منطقی که ارسطو برای مصونیت از خطا باز نمود کافی نیست، راه صحیح برای انسان در جمیع مسائل توقف و خودداری از رأی جزمی است؛ حتی مسائل ریاضی از قبیل حساب و هندسه را نیز باید به عنوان احتمال پذیرفت و با تردید تلقی نمود.

پیروان این مکتب در یونان و بعد در حوزه اسکندریه زیاد بودند و تا چند قرن بعد از میلاد مسیح، این مکتب ادامه داشت و اخیراً در قرن نوزدهم مسلکهای فلسفی‌ای پدید آمده که کم و بیش با این مسلک شبیه است و بیان هر یک از این فلسفه‌ها در آینده خواهد آمد.

در این مقاله مسلک «سوفیسم» که از جهتی مرادف با ایده آلیسم است و ایندو در نقطه مقابل رئالیسم (فلسفه) می‌باشند، ابطال می‌شود.

در اینجا لازم است در اطراف دو کلمه «ایده آلیسم» و «رئالیسم» توضیحاتی داده شود، زیرا در کتب مادیین جدید معمولًا «ایده آلیسم» در مقابل «ماتریالیسم» (اصالت

ماده) قرار می‌گیرد و چنین وانمود می‌شود که تمام دانشمندان غیر مادی ایده آلیست می‌باشند.

ما برای آنکه خواننده محترم بهتر مورد استعمال این دو کلمه (ایده آلیسم و رئالیسم) را در یابد و ضمناً از مغلطه‌هایی که ممکن است به واسطه معانی و اصطلاحات گوناگونی که مخصوصاً کلمه ایده آلیسم در طول تاریخ به خود گرفته مصون بماند، معانی لغوی و اصطلاحی این دو کلمه را مطابق آنچه از مطالعه نظریات فلاسفه و از ترجمه دائرة المعارف انگلیسی برمی‌آید شرح می‌دهیم.

ایده آلیسم: کلمه «ایده» (idea) اصلا یونانی است و معانی مختلفی از قبیل ظاهر، شکل، نمونه و غیره از برایش ذکر شده است و از اصل یونانی «ایده‌ئیو» که به معنای دیدن است، مشتق شده.

اول کسی که در اصطلاحات فلسفی، این کلمه را به کار برده افلاطون است که به اعتبار یکی از معانی لغوی آن (نمونه) آن را در مورد یک سلسله حقایق مجرّده که خود قائل بوده و امروز در میان ما به نام «مثل افلاطونی» معروف است، استعمال کرده است.

افلاطون برای هر نوعی از انواع موجودات جهان ماده یک وجود مجرد عقلانی که افراد محسوسه آن نوع پرتو او و او نمونه کامل آن افراد است قائل است و او را «ایده» - که مترجمین دوره اسلامی «مثال» ترجمه کرده‌اند - می‌خواند. افلاطون منکر وجود افراد محسوسه نیست، بلکه وجود آنها را متغیر و جزئی و فانی می‌داند، بر خلاف «ایده» یا «مثال» که به عقیده وی دارای وجود لایتغیر و کلی و باقی است.

در میان مسلمین، «اشراقیّون» به مثل افلاطونیه معتقد بودند. میر فندرسکی در قصیده معروف خود اشاره به این مطلب می‌کند آنجا که می‌گوید:

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
بر رود بالا همی با اصل خود یکتاستی
صورت عقلی که بی‌پایان و جاویدان بود
با همه و بی‌همه مجموعه و یکتاستی

این سخن در رمز دانایان پیشین سفته‌اند
پی برد در رمزها هر کس که او داناستی
در نیابد این سخن را هیچ فهم ظاهری
گر ابو نصرستی و گر بو علی سیناستی

از کسانی که سخت با اعتقاد به مثل افلاطونی مخالف بوده و بر آن طعنه‌ها و تشنیعاتی وارد کرده «شیخ الرئیس ابو علی بن سینا» است.

طبق عقیده افلاطون افراد متغیر مادی تنها به حواس ادراک می‌شوند ولی علم به آنها تعلق نمی‌گیرد زیرا علم به چیزی تعلق می‌گیرد که کلی و خارج از حیطه زمان و مکان است و آن همان «ایده» است.

بنا بر آنچه از کتب تاریخ فلسفه استفاده می‌شود، تا اواخر قرن هفدهم «ایده آلیسم» تنها به این مسلک (اعتقاد به مثل) گفته می‌شده و مورد استعمال دیگری نداشته ولی بعدها موارد استعمال زیادی پیدا کرده، و حتی گفته شده است شاید هیچیک از لغات دنیا اینقدر معانی مختلف به خود ندیده است.

اما معنای اصطلاحی که اخیراً شایع شده و مادیین نیز در کتب خود طبق همان معنا «ایده آلیسم» را تعریف می‌کنند و در این مقاله هم رعایت همین اصطلاح شده این است که «ایده» یعنی مطلق تصورات ذهنی (اعم از حسی و خیالی و عقلی) و ایده آلیسم یعنی مسلک کسانی که ایده یا تصورات ذهنی را اصیل می‌دانند، یعنی این تصورات را صرفاً مصنوع خود ذهن می‌دانند و به وجود خارجی این صور در عالم خارج قائل نیستند.

این مسلک از لحاظ اینکه منکر یک امر بدیهی است و جهان خارج را هیچ در هیچ می‌داند و اساس سوفیسم نیز بر انکار بدیهیات و هیچ در هیچ بودن جهان خارج است در این مقاله مرادف با سفسطه و نقطه مقابل «رئالیسم» که به معنای اصالت واقعیت است، قرار داده شده.

این نکته ناگفته نماند: مادیین با آنکه ایده آلیسم را طبق همین اصطلاح اخیر که مرادف با سفسطه است در کتب خود تعریف می‌کنند تحولاتی که این لغت از عهد افلاطون تا کنون پیدا کرده و معانی گوناگونی که به خود گرفته نادیده گرفته کلیه دانشمندان غیر مادی را از قبیل افلاطون و ارسطو و دکارت و کانت و غیرهم

«ایده آلیست» می‌خوانند و از افلاطون و ارسطو به عنوان دو فیلسوف ایده آلیست بزرگ یونان یاد می‌کنند و چنین وانمود می‌کنند که انحراف از اصول ماتریالیسم به ایده آلیسم یعنی «سفسطه» می‌کشاند. مثلًا دکتر تقی ارانی با آنکه در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک ایده آلیسم را مطابق تعریف فوق تعریف می‌کند، پس از آنکه عقیده ایده آلیست معروف «برکلی» و عقیده دکارت را در باب خواص اولیه و ثانویه اجسام و عقیده کانت را در ذهنی بودن زمان و مکان نقل می‌کند، اینطور به گفته خود ادامه می‌دهد:

> «شرح کلیه اقسام ایده آلیسم از موضوع مقاله ما خارج و باعث اطاله کلام خواهد شد زیرا ایده آلیسم انشعابات بسیار پیدا کرده و هر فیلسوف به خیال خود چیزی بافته و استدلال یا تحقیقی مخصوص به خود کرده و به قول خود دلیل جدیدی بر اثبات ذهنی بودن عالم پیدا نموده است.»

منظور از تذکر این نکته مناقشه در اصطلاح نیست، زیرا هر فیلسوفی حق دارد برای خود اصطلاح خاصی داشته باشد. چه مانعی دارد که ایده آلیسم را در مقابل ماتریالیسم اصطلاح کنیم؟ و البته در این صورت ایده آلیسم معنای دیگری غیر از اصالت تصور خواهد داد. منظور این است که اصطلاحات مختلف را نباید منشأ هو و مغلطه قرار داد.

حقیقت این است «ایده آلیسم» که به معنای «اصالت تصور» است در مقابل «رئالیسم» است که به معنای «اصالت واقع» می‌باشد و «ایده آلیست» کسی است که جهان خارج از ظرف ذهن را منکر است مانند پروتاگوراس و گرگیاس از قدمای یونان و برکلی (Berkli) و شوپنهاور (Schopenhauer) از متأخرین اروپا؛ و اما الهی یا روحی بودن ربطی به ایده آلیسم ندارد. ما با آنکه تمام اصول ایده آلیستی را باطل می‌کنیم و هیچ نوع اصالتی برای ذهن قائل نیستیم، با یک نظر واقع بینی عقاید الهی و روحی خود را با دلائل محکم اثبات می‌کنیم.

رئالیسم: این کلمه نیز که از «رئل» (real) که به معنای «واقع» است مشتق شده، در طول تاریخ به معانی مختلفی استعمال شده.

الف. در فلسفه اسکولاستیک (ScholasTic) که به «فلسفه اصحاب مدرسه» معروف است. در میان اصحاب مدرسه در قرون وسطی یگانه مبحثی که شغل شاغل آنها

محسوب می‌شد و جدال عظیمی بر پا نموده بود مبحث وجود «کلّی» بود که آیا کلّی (مثل انسان) موجود است یا نه؟ و بر فرض وجود آیا وجودش در ذهن است یا در خارج؟ و آیا در خارج وجود مستقل دارد یا نه؟

کسانی را که برای «کلّی» واقعیت مستقل از افراد قائل بودند «رئالیست» یا «واقعیّون» می‌گفتند، و کسانی که هیچ نحو وجودی برای «کلّی» نه در خارج و نه در ذهن، قائل نبودند و «کلّی» را فقط لفظ خالی می‌دانستند «نومینالیست» (nominalist) یا «اسمیّون» می‌گفتند؛ دسته سومی نیز بودند که برای «کلّی» وجود ذهنی و وجود خارجی در ضمن افراد قائل بودند و آنها را «ایده آلیست» یا «تصوّریّون» می‌گفتند.

تذکر این نکته بی‌فایده نیست: در فلسفه اسکولاستیک دو مسأله از یکدیگر تفکیک نشده بود:

الف. مسأله وجود «کلّی».

ب. مسأله مثل افلاطونی.

این دو مبحث، آمیخته به هم ذکر می‌شد و البته از خوانندگان محترم کسانی که به فلسفه اسلامی آشنایی دارند می‌دانند که در این فلسفه این دو مسأله از یکدیگر جداست. مسأله اول در «منطق» و گاهی در «فلسفه» بیان می‌شد و عموم فلاسفه در آن یک روش قاطعی داشتند و اختلافی در بین نبود. اما مسأله دوم در فلسفه در یک فصل جداگانه مطرح می‌شد و فلاسفه همه یک روش در آن نداشتند، بعضی نفی می‌کردند و بعضی اثبات. علی ایّ حال این مبحث به صورتی که در قرون وسطی در اروپا مطرح بوده پوچ و بی‌معنا بوده.

مرحوم فروغی در جلد اول سیر حکمت در اروپا پس از آنکه بحث نزاع در «کلیات» را در قرون وسطی نقل می‌کند، می‌گوید:

> «توجه می‌فرمایید که فحص در کلیات یکباره بحثی پوچ و بیهوده نبوده، به یک اعتبار نزاع معتقدان و منکران وحدت وجود است.»

ولی از توضیح فوق معلوم شد که این نزاع به آن صورت پوچ بوده و ریشه این نزاع هم در دو مسأله‌ای است که گفته شد و ربطی به مسأله «وحدت وجود» ندارد.

ب. معنای دوم رئالیسم همان است که اخیراً در اصطلاحات فلسفی به کار برده می‌شود، یعنی اصالت واقعیت خارجی، و در این معنی رئالیسم فقط در مقابل

اکنون با در نظر گرفتن این معلوم فطری[1] در انسان، اگر بشنویم که در جهان مردمانی هستند که واقعیت جهان هستی خارج از ما را یا اصل واقعیت را باور ندارند، برای اولین بار دچار شگفتی خواهیم شد، خاصه اگر به ما بگویند اینان مردمانی دانشمند و کنجکاو بوده و روزگاری از زندگی خود را در راه گره‌گشایی از رازهای هستی گذرانیده‌اند و امثال برکلی[2] و شوپنهاور[3] در میان آنها دیده می‌شوند.

ایده آلیسم که به معنای اصالت ذهن یا تصور است قرار می‌گیرد. در این مقاله همین معنا منظور است.

در ادبیات نیز سبک رئالیسم در مقابل سبک ایده آلیسم است. سبک رئالیسم یعنی سبک گفتن یا نوشتن متّکی بر نمودهای واقعی و اجتماعی، و اما سبک ایده آلیسم عبارت است از سبک متکی به تخیلات شاعرانه گوینده یا نویسنده.

۱. برای رفع اشتباه لازم است تذکر داده شود که معلومات فطری یا فطریات اصطلاحاً به دو معنی و در دو مورد استعمال می‌شود.

اول- معلوماتی که مستقیماً ناشی از عقل است و قوه عاقله بدون آنکه به حواس پنجگانه یا چیز دیگر احتیاج داشته باشد به حسب طبع خود واجد آنهاست.

در اینکه آیا چنین معلوماتی وجود دارد یا ندارد بین دانشمندان اختلاف است. افلاطون جمیع معلومات را فطری و علم را فقط تذکر می‌داند. دکارت (Descartes) و پیروانش پاره‌ای از معلومات را فطری و ناشی از عقل می‌دانند و گروهی از دانشمندان اساساً وجود این چنین معلوماتی را منکرند.

دوم- حقایق مسلمه‌ای که همه اذهان در آنها توافق دارند و برای احدی قابل انکار یا تردید نیست و اگر کسی به زبان انکار یا تردید نماید عملًا مورد قبول و پذیرش وی هست. در بالا مقصود از معلوم فطری معنای دوم است و معنای اول منظور نیست.

۲. جرج برکلی (George Berkli) اسقف انگلیسی در سال ۱۶۸۵ میلادی تولد یافته و در سال ۱۷۵۳ وفات نموده است.

مطابق آنچه از شرح حال و نظریات وی استفاده می‌شود وی از اصحاب حس و فلاسفه «امپیریست» به شمار می‌رود؛ یعنی منشأ همه علوم را حس و تجربه می‌داند و به معلومات عقلی و فطری که گروهی از فلاسفه اروپا قائل بودند قائل نیست. وی در این نظریه از دانشمند انگلیسی معاصر خودش جان لاک (john LocK) پیروی کرده

ولی اگر کمی بردباری پیش گرفته و به بیوگرافی‌شان سری زده و در تاریخچه زندگی‌شان تأمل کنیم، خواهیم دید که هیچکدام از آنان با سفسطه از مادر نزاییده و زبان با سفسطه باز نکرده و فطرت ادراک و اراده انسانی را گم نکرده، هیچ نشده که

است، اما در عین حال برای محسوسات، وجود خارجی قائل نیست و منشأ احساس را تأثیرات خارجی نمی‌داند، و برای اثبات اینکه «احساس» دلیل وجود خارجی محسوسات نیست خطاهای حواس را دلیل می‌آورد.

بر‌کلی برای خود تصورات ذهنی وجود حقیقی قائل است و از همین راه وجود نفس را اثبات می‌کند و می‌گوید ادراک، ادراک کننده می‌خواهد و آن «نفس» است.

برکلی چنین وانمود می‌کند که منکر وجود اشیاء نیست، لکن می‌گوید معنای این جمله که می‌گوییم «فلان چیز موجود است» اگر درست دقت شود این است: «من برای او ادراک وجود می‌کنم» مثلًا اگر بگوییم: زمین هست، آسمان هست، کوه هست، دریا هست و یا آنکه بگوییم: خورشید نورانی است و جسم دارای بعد است و زمین می‌چرخد، همه صحیح است اما اگر حقیقت معنای این جمله‌ها را بشکافیم این است: «ما اینطور علم پیدا کرده‌ایم». پس وجود داشتن یعنی بودن در ادراک شخص ادراک کننده.

برکلی می‌گوید من سوفسطائی نیستم زیرا وجود موجودات را منکر نیستم لکن معنای وجود داشتن را غیر آن می‌دانم که دیگران خیال می‌کنند. من می‌گویم وجود داشتن یعنی بودن در ادراک شخص ادراک کننده.

چنانکه گفته شد برکلی منشأ علم را حس می‌داند لکن منشأ حس را وجود خارجی شئ محسوس نمی‌داند و به وجود نفس که قوه ادراک کننده است و به وجود خدا قائل است. برای اثبات ذات خدا اینطور استدلال می‌کند:

چون می‌بینیم صور محسوسات با ترتیب و نظم مخصوص در ذهن ما پیدا می‌شوند و از بین می‌روند و این آمدن و رفتن از اختیار نفس ما خارج است، مثلًا گاهی احساس می‌کنیم روز است و در آن حال نمی‌توانیم شب را احساس کنیم و پس از چند ساعت احساس می‌کنیم شب است و در آن حال نمی‌توانیم روز را احساس کنیم، و همچنین در سایر مدرکات بصری و سمعی و غیره نظام و ترتیب مخصوصی را می‌یابیم، پس، از اینجا می‌فهمیم یک ذات دیگری هست که این تصورات را با نظم و

در جای خنده بگرید و در جای گریه بخندد و یا یک بار برای احساس مسموعات، حس باصره را استعمال کند و بالعکس، و یا در مورد خوردن بخوابد و بالعکس، و یا برای سخن گفتن لب ببندد، یا سخن پریشان بگوید؛ بلکه آنان نیز عیناً مانند ما

حساب معیّنی در ذهن ما ایجاد می‌کند و آن، ذات باری است.

۳. شوپنهاور دانشمند شهیر آلمانی در سال ۱۷۸۸ در آلمان تولد یافته و در سال ۱۸۶۰ در گذشته است. شوپنهاور سردسته بدبینان جهان به شمار رفته، زندگی را سراسر رنج و الم و دنیا را غمخانه و ماتمکده می‌داند، بیشتر به حال انزوا می‌زیست و تا آخر عمر به حال تجرد بسر برد.

گویند از جوانی گرفتار توهمات و بیمهای بی‌اساس بود و از کمترین چیزی به وحشت می‌افتاد؛ مثلًا شب از شنیدن صدای مختصری از خواب می‌پرید و همچون دیوانگان دست به طپانچه می‌برد، و نیز گویند وی بدبینی را از اجداد خویش به ارث برده و پدرش نیز که شغل بازرگانی داشت همواره افسرده خاطر و ملول بود و بالاخره خود کشی کرد.

شوپنهاور شخصاً در زندگی ناگواریها و محرومیتهای زیاد دیده، کتابها و نوشته‌هایش در زمان خودش طالب پیدا نکرده و مردم رغبتی به خواندن آنها نشان نداده‌اند. وی بنا گذاشت در دانشگاه برلن به تدریس فلسفه بپردازد، اما در رشته‌ای که بنا بود تدریس کند غیر از سه نفر از افراد غیر مستعد کسی دیگر ثبت نام نکرد، بالاخره درصدد بر آمد معلومات و اندیشه‌های خود را به همسایه خود که زنی خیّاط بود تلقین کند، لکن کار مباحثه آنها به نزاع و کتک کاری کشید و زن در دادگاه اقامه دعوی نمود و دادگاه شوپنهاور را به جرم ضرب و جرح محکوم به غرامت کرد.

شوپنهاور بر خلاف دکارت و پیروانش به معلومات و تصورات ناشی از عقل معتقد نیست، منشأ همه تصورات و مبدأ همه علوم را حس می‌داند و کار عقل را فقط تصرف در فرآورده‌های حواس می‌داند.

شوپنهاور از این رو ایده آلیست شمرده شد که جمیع معلومات را بی‌حقیقت می‌داند و جهانی که به وسیله حس و شعور و عقل دریافته می‌شود که جهان ماده است، آن را ذهنی و نمایشی محض می‌داند، بلکه برخلاف اسقف برکلی که وجود ادراک و قوه ادراک کننده را حقیقی می‌پنداشت وی وجود آندو را نیز بی‌حقیقت

(رئالیست) با نظام مخصوصی که در زندگانی انسانی هست زندگی می‌کنند و چنانکه با ما در زندگی نوعی شرکت دارند، در انجام دادن افعال نوعی و افعال ارادی نیز شرکت دارند و از همین‌جا می‌فهمیم که:

می‌داند؛ لکن در عین حال یک چیز را حقیقت می‌داند و آن «اراده» است و می‌گوید حقیقت جهان اراده است و انسان به حقیقت خودش که اراده است بدون وساطت حس و عقل پی می‌برد.

می‌گوید اراده در ذات خود یک حقیقت مطلق و مستقل بالذات و خارج از حدود مکان و زمان است و تمام حقایق جهان درجات و مراتب اراده می‌باشند.

بنابراین شوپنهاور هر چند جهان «معلومات» را بی‌حقیقت می‌داند و از این جهت ایده آلیست خوانده می‌شود، اما به یک جهان حقیقی قائل است که ماوراء جهان معلومات است و آن جهان به وسیله حس و شعور و عقل دریافته نمی‌شود و آن، جهان اراده است و از این جهت می‌توان وی را «رئالیست» خواند.

شوپنهاور روی همین مبنای فلسفی، در باب زندگی و لذت و عشق و زن و سعادت حقیقی، عقاید مخصوصی دارد؛ می‌گوید اراده که اصل و حقیقت جهان است و واحد است مایه شر و فساد است زیرا همینکه به عالم کثرت آمد یگانه چیزی را که می‌خواهد ادامه هستی است پس ناچار به صورت خود خواهی و خود پرستی در افراد در می‌آید و این خود خواهیها با یکدیگر معارضه می‌کنند و نزاع و کشمکش و شرّ و فساد بر می‌خیزد.

می‌گوید لذت امر عدمی و الم امر وجودی است و عشق دو جنس مخالف (مرد و زن) با یکدیگر مایه بدبختی است و حقیقتش اراده زندگی است که می‌خواهد نسل را امتداد بدهد منتها برای آنکه افراد، مصائب و ناملایمات آن را متحمل شوند طبیعت افراد را می‌فریبد و دلشان را به لذات فریبنده خوش می‌کند.

می‌گوید فلسفه اینکه عاشق و معشوق می‌کوشند حرکات خود را از دیده اغیار مستور بدارند و نگاهها با هزاران احتیاط و نگرانی بین آنها رد و بدل می‌شود این است که زندگی سراسر بدبختی است و عاشق و معشوق می‌خواهند این بدبختی را با ادامه نسل ادامه دهند و به این وسیله جنایت فجیعی را مرتکب شوند و بدیهی است اگر عشق آنها نبود دنیا به پایان می‌رسید و مصائب جهان نابود می‌گشت.

اینان در حقیقتی که در آغاز سخن تذکر دادیم، و در همه معلوماتی که اصول اولیه[1] این حقیقت را تشکیل می‌دهند، با ما همدست و همداستان بوده و نظیر ادراکات و افعال ساده اولیه ما را دارند.

آری، هنگامی که پس از رشد و تمیز، به صحنه تفکر و بحث وارد می‌شوند. ایده آلیسم و سفسطه را پذیرفته و می‌گویند «واقعیتی نیست» و برخی از آنان چون می‌بینند که در همین یک جمله واقعیتهای بسیاری را تصدیق نموده‌اند شکل جمله را تغییر داده و می‌گویند «علم به واقعیت نداریم» و برخی از آنان بیشتر دقیق شده و می‌بینند باز در همین سخن خودشان و علم خودشان «فکر» را تصدیق نموده‌اند لذا می‌گویند «واقعیتی خارج از خودمان (ما و فکر ما) نداریم» یعنی علم به واقعیت خارج از خودمان و فکر خودمان نداریم؛ و جمعی گام فراتر نهاده و بجز خود و فکر خود همه چیز را منکر شده‌اند (جز من و فکر من چیزی نمی‌دانم). البته خطرناکتر از همه اینها کسانی هستند که مطلق واقعیت- حتی واقعیت خود را- منکر بوده و بجز شک و تردید چیزی اظهار نمی‌دارند.

پس، از اینجا روشن می‌شود که حقیقت سفسطه، انکار علم (ادراک مطابق با واقع) است، چنانکه ادلّه‌ای که از این طایفه نقل شده همه در گرد همین محور چرخیده و عموماً به همین نکته متّکی می‌باشند.

و از اینجاست که فلسفه می‌گوید اساس سفسطه مبنی بر اصل عدم تناقض است زیرا همه معلومات به حسب تحلیل به این قضیه متکی بوده و با تسلیم وی

شوپنهاور به فلسفه بودا اعتقاد تامّی داشته و مایه سعادت حقیقی را در ریاضت نفس و خفه کردن اراده زندگی و مخصوصاً ترک آمیزش زنان که موجب انقطاع نسل و راحتی نوع است می‌داند.

۱. اگر این حقیقت (خارج از من جهانی است که من در وی کارهایی به حسب خواهش خود می‌کنم) را که ذهن ما آن را از مجموع معلومات و ادراکاتی که اجزاء اصلیه یا عناصر اولیه آن به شمار می‌رود ترکیب نموده تجزیه و تحلیل نماییم به عددی قابل توجه از معلومات ابتدائی بر خواهیم خورد که در ایجاد این حقیقت شرکت داشته‌اند. این معلومات ابتدائی را در «منطق» گاهی (در مقاله تحلیل و ترکیب) «مبادی تصوریّه و تصدیقیّه» و گاهی (در باب برهان) «ضروریات و بدیهیات» می‌نامند.

حقیقتی را انکار نمی‌توان کرد چنانکه با انکار وی حقیقتی را اثبات نمی‌توان کرد[1].

و نیز با تذکر مقدمه‌ای که بیان کردیم روشن می‌شود که برای ابطال مذهب این طایفه (اگر اطلاق «مذهب» به دعوی ایشان صحیح بوده باشد) و نقض ادلّه‌شان راههای بسیاری در دست داریم، زیرا همینکه آنان به سخن درآمده و شروع به

---

۱. بعد از این در مقالات آینده کاملاً توضیح داده خواهد شد که با انکار اصل عدم تناقض هیچ حقیقتی را نمی‌توان اثبات کرد، و نیز از اصلی که دانشمندان فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک به عنوان «اصل وحدت ضدّین» تقریر می‌کنند و آن را خراب کننده اصل عدم تناقض می‌دانند مفصلًا گفتگو خواهد شد.

نکته‌ای که بی‌فایده نیست اینجا تذکر داده شود این است که دکارت دانشمند معروف فرانسوی همینکه خواست در جمیع معلومات خود تجدید نظر نماید و طرحی از نو بریزد همه افکار خود را از محسوسات و معقولات و منقولات مورد شک و تردید قرار داد و با خود گفت شاید اینطور که من حس می‌نمایم یا فکر می‌کنم یا به من گفته‌اند نباشد و همه اینها مانند آنچه در عالم خواب بر من ظاهر می‌شود خیال و اندیشه محض باشد، چه دلیلی هست که اینطور نیست؟ پس کلیه افکار من (حتی اصل عدم تناقض) باطل شد و هیچ اصلی برای من باقی نماند که به آن اعتماد کنم.

آنگاه متوجه شد که در هر چیزی تردید کنم بالاخره خواهم گفت اندیشه است، پس در وجود خود اندیشه نمی‌توانم تردید کنم، آنگاه همین اندیشه را دلیل بر وجود اندیشه کننده قرار داد و به وجود خود مطمئن شد و گفت: «می‌اندیشم پس هستم» سپس همین اصل را پایه سایر اصول قرار داد و پیش رفت.

دانشمندان بعد از دکارت به این استدلال او اشکالاتی کرده‌اند که فعلًا نمی‌خواهیم متعرض شویم و فعلًا به ذکر یک اشکال که مناسب مطلب بالاست و ندیده‌ایم کسی توجه کرده باشد می‌پردازیم و آن اینکه اگر انسان این اصل (اصل عدم تناقض) را نیز مورد تردید قرار دهد نمی‌تواند آن نتیجه (من می‌اندیشم پس هستم) را بگیرد زیرا با فرض عدم امتناع تناقض می‌تواند بگوید من می‌اندیشم و در عین حال اصلًا نمی‌اندیشم، و نیز می‌تواند بگوید من هستم و در عین حال نیستم.

حقیقت مطلب این است که اصل امتناع تناقض پایه جمیع علوم و ادراکات است و اگر از این یک اصل فکری صرف نظر بشود هیچ علمی استقرار پیدا نخواهد

تفهیم و تفهّم نمودند معلومات زیادی را بدون توجه تصدیق نموده‌اند (متکلّم هست، مخاطب هست، کلام هست، دلالت هست، اراده هست و ... بالاخره تأثیر هست، علیت و معلولیت مطلق هست) که هر یک از آنها در الزام ایشان و روشن کردن حق کافی است.

اینک برخی از شبهات ایده آلیسم:[شبهه ۱]

ما هر چه دست به سوی واقعیت دراز می‌کنیم بجز ادراک (فکر) چیزی به دست ما نخواهد آمد، پس بجز خودمان و فکر خودمان چیزی نداریم، و به عبارت دیگر هر واقعیتی که به پندار خودمان اثبات کنیم در حقیقت اندیشه تازه‌ای در ما پیدا می‌شود، پس چگونه می‌توان گفت «واقعیتی خارج از خودمان و فکر خودمان داریم» در صورتی که همین جمله خودش اندیشه و پنداری بیش نیست[1].

پاسخ

چنانکه روشن است، در ضمن شبهه واقعیتی فی الجمله اثبات شده و آن «واقعیت ما و فکر ما» است که معلوم ماست؛ و البته این سخن راست است، چیزی که هست

کرد. از این جهت است که فلاسفه از قدیم گفته‌اند با انکار این اصل هیچ حقیقتی را نمی‌توان اثبات کرد.

۱. و به عبارت دیگر راههایی که بشر به خیال خود برای رسیدن به واقع فرض کرده راه رسیدن به واقع نیست، بلکه راه وصول به یک رشته اندیشه‌ها و افکار است.

مثلًا انسان از راه حس و مشاهده مستقیم می‌خواهد از عالم آسمانها مطلع شود، و یا از راه تجربه و آزمایش می‌خواهد یک قانون کلی را در طبیعت کشف کند، و یا از راه عقل و فکر می‌خواهد وجود یک حقیقتی را ثابت نماید؛ آیا پس از آنکه مدتی پشت تلسکوپ به مشاهده پرداخت و یا در آزمایشگاه عملیات آزمایشی را انجام داد و یا مقدار زیادی به مغز خود فشار آورد آخر کار جز به یک مشت ادراکات و صور ذهنی که در حافظه خود جمع نموده به چیز دیگری نائل شده است؟ پس این راهها که بشر آنها را راه رسیدن به واقعیت خارجی می‌پندارد فقط راه وصول به یک رشته افکار و اندیشه‌های ذهنی است نه راه وصول به واقع خارجی.

این است که کسی که این استدلال را ساخته تصور نموده است که اگر ما راستی واقعیتی داشته باشیم، در صورت تعلق علم به وی باید واجد واقعیت (خود واقعیت) بوده باشیم نه واجد علم به واقعیت و حال آنکه قضیه به عکس است و آنچه به دست ما می‌آید علم است نه معلوم (واقعیت).

و این تصوری است خام زیرا اگر چه پیوسته علم دستگیر ما می‌شود نه معلوم، ولی پیوسته علم با خاصه کاشفیت[1] خود دستگیر می‌شود نه بی‌خاصه، وگرنه علم نخواهد بود و کسی نیز مدعی نیست که ما با علم به خارج، خود واقعیت خارج را واجد می‌باشیم نه علم را.

شبهه ۲

حواس ما که قوی‌ترین وسائل علم به واقعیت خارج می‌باشند پیوسته خطا می‌کنند[1] و همچنین وسائل و طرق دیگر غیر حواس گرفتار اغلاط زیاد هستند

---

۱. شبهات ایده آلیسم هر چند از آن جهت که می‌خواهد بر خلاف بدیهی و حقایق مسلّمه نتیجه بگیرد فاقد ارزش است و هر کس می‌داند مغلطه است و معمولًا در پاسخ این شبهات به وضوح و بداهت مطلب قناعت می‌کنند، لکن حل علمی و فلسفی این مغلطه‌ها دقت زیادی لازم دارد و موقوف بر این است که حقیقتا علم (ادراک) و ارزش معلومات دانسته شود و این دو مطلب در مقاله ۳ و مقاله ۴ مفصلًا گفته خواهد شد و در نکته ۳ همین مقاله خواهد آمد که فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک که خود را نقطه مقابل ایده آلیسم می‌داند در بیان حقیقت علم نظریه‌ای را اتخاذ کرده است که صد در صد ایده آلیستی است.

فعلًا در مقام پاسخ علمی به شبهه بالا همین مقدار که در متن اشاره شده کافی است و خلاصه آن اینکه علم دارای خاصه کاشفیت از خارج است، بلکه علم عین کشف از خارج است و ممکن نیست علم باشد و صفت کشف نباشد، یا علم و کشف باشد واقع مکشوف وجود نداشته باشد، و اگر فرض شود واقع مکشوف وجود ندارد کاشفیت وجود ندارد و اگر کاشفیت وجود ندارد پس علم وجود ندارد و حال آنکه به اقرار خصم علم وجود دارد.

۱. مثلًا حس باصره، جسم را از دور کوچک می‌بیند و از خیلی نزدیک بزرگتر از آنچه

چنانکه دانشمندانی که با هر گونه وسائل تحرّز از خطا خودشان را مجهز کرده‌اند از خطا مصون نمانده و یکی پس از دیگری از پای در آمده‌اند، پس چگونه می‌توان به وجود واقعیتی وثوق و اطمینان پیدا کرد؟

پاسخ

کسی[1] نمی‌تواند مدعی شود که ما در جهان معلومات خطا و لغزش نداریم و یا

هست نشان می‌دهد و یا آتش آتش چرخان را در حال گردش به شکل دایره و قطره باران را که از آسمان فرود می‌آید به شکل خط نشان می‌دهد، و همچنین سایر حواس؛ مثلًا گرمی و سردی به وسیله حس لامسه دانسته می‌شود، اگر فرض کنیم یک دست ما گرم و دست دیگر سرد باشد و هر دو را در آب نیم گرم فرو ببریم با یک دست آن آب را سرد و با دست دیگر آن را گرم احساس می‌نماییم.

خطاهای حواس بسیار زیاد است و انواعی دارد و در کتب علمی و فلسفی مسطور است. بعضی از دانشمندان معتقدند انواع خطاهای حواس بالغ بر هشتصد نوع می‌باشد.

۱. وقوع خطا در بعضی موارد سبب نمی‌شود که ما از جمیع معلومات خود حتی از فطریات و حقایق مسلّمه سلب اعتماد نموده و منکر جمیع واقعیتهای خارج که از راه علم به آنها رسیده‌ایم بشویم، بلکه خود همین پی بردن به خطا دلیل بر این است که ما یک سلسله حقایق مسلّمه داریم که آنها را مقیاس قرار داده‌ایم و از روی آنها به این خطاها پی برده‌ایم و اگر نه، پی بردن به خطا معنی نداشت زیرا با یک غلط، غلط دیگری را نمی‌توان تصحیح کرد.

و بعلاوه دانشمند ایده آلیست با همه خطاهایی که از حس دیده هیچگاه نشده که چشم خود را ببندد و در کوچه و خیابان راه برود یا راه و چاه را که می‌بیند هر دو در نظرش مساوی باشند و هر دو را به عنوان دو «اندیشه» تلقی نماید، و همچنین با همه خطاهایی که از عقل دیده هیچگاه نشده از استدلال عقلی لب ببندد، بلکه خود همین شبهات ایده آلیسم به صورت استدلال عقلی بیان شده است و اگر استدلال عقلی باطل باشد خود این استدلال هم باطل است.

هر چه می‌فهمیم راست و درست است، و فلسفه نیز این دعوی را ندارد، بلکه دعوی فلسفه این است که ما واقعیتی خارج از خودمان فی الجمله داریم و خود به خود (فطرتاً) این واقعیت را اثبات می‌کنیم زیرا اگر اثبات نمی‌کردیم، نسبت به موضوعات ترتیب اثر منظم نمی‌دادیم، پیوسته پس از گرسنگی به خیال خوردن نمی‌افتادیم، پیوسته پس از احساس خطر فرار نمی‌کردیم، پیوسته پس از احساس نفع تمایل نمی‌نمودیم، پیوسته ... و پیوسته ... (با اینکه اندیشه خالی در دست خودمان و اثر خودمان می‌باشد و همه وقت می‌توانیم به دلخواه خودمان اندیشه‌هایی بکنیم).

شبهه ۳

اگر کاشفیت علم و فکر از خارج یک صفت واقعی بود و تنها اندیشه و پندار نبود هیچگاه تخلف نمی‌کرد و ما با اینهمه افکار پر از تناقض و معلومات پر از خطا گرفتار نمی‌شدیم زیرا تحقق خطا و غلط در واقعیت خارج از ما قابل تصور نیست چنانکه وجود ما و فکر ما هیچگاه نمی‌تواند غلط بوده باشد، پس بجز ما و افکار ما چیزی را نمی‌توان اثبات کرد و کاشفیت علم از خارج پنداری بیش نیست.

پاسخ

این شبهه نمی‌تواند غرض ایده آلیست را تأمین نموده و سفسطه را نتیجه بدهد، تنها کاری که این شبهه می‌تواند انجام بدهد این است که این پرسش را پیش می‌آورد که در صورتی که علم و ادراک ذاتا خاصه کاشفیت داشته و «نشان دهنده» می‌باشند باید هیچگاه خطا نکرده و پیوسته خارج از خود را نشان دهد، پس اینهمه خطاها از کجاست؟ و آیا خطای مطلق‌اند یا نسبی؟ و ما پاسخ این پرسش را در یک مقاله جداگانه (مقاله چهارم) خواهیم داد.

بر می‌گردیم به آغاز سخن

چنانکه در آغاز سخن بیان نمودیم سخنان سوفسطی اگر چه به شکل انکار واقعیت چیده شده است ولی حقیقتا برای انکار وجود علم (ادراک جازم مطابق با واقع) سوق داده شده، چه، اگر انکار واقعیت را با تسلیم وجود علم فرض کنیم

(می‌دانیم چیزی نیست) نتیجه‌اش اثبات علم به عدم واقعیت خواهد بود و این خود یک واقعیتی است که اثبات می‌شود (من، علم، خاصه کاشفیت علم از عدم واقع).

و با تسلیم خاصه کشف در این علم و ادراک، خاصه کاشفیت را از سایر افراد علم سلب نمی‌توان کرد، و این بیان چند نکته زیر را نتیجه می‌دهد:

نکته ۱

کسانی را که یک نحوه واقعیت خارج اثبات می‌کنند نباید در صف ایده آلیستها قرار داده سوفسطی شمرد چنانکه:

۱. بعضی واقعیت را از خواص اجسام بجز خواص هندسی نفی کرده و همه را ساخته ذهن می‌دانند (چنانکه دکارت می‌گوید خواص هندسی اجسام، موجود و خواص غیر هندسی که «خواص ثانوی» نامیده مانند رنگ و بوی و مزه و کیفیات دیگر، موهوم و ساخته‌های ذهن می‌باشند).

۲. جمعی جسم و خواص جسم را انکار نموده و عالم را مجرد از ماده می‌دانند.

۳. جمعی مکان را موهوم می‌دانند.

۴. جمعی زمان را.

۵. جمعی زمان و مکان را.

این عقاید اگر چه عموما پوچ و بی‌پایه می‌باشند و «فلسفه» پرده از روی آنها برداشته و بطلان هر یک را مانند آفتاب روشن نموده، ولی چون ارباب این عقاید، جهان با واقعیتی را معتقدند نمی‌توان آنها را در میان سوفسطائیان و تیپ ضدّ علم نام برد[1].

و همچنین عده دیگری را از غیر فلاسفه که از غیر طریق استدلال سیر می‌کنند نباید «ایده آلیست» شمرد و با همین ترازو سنجید، مانند:

۱. دسته‌ای از عرفا که راه وصول به حقایق را تنها کشف ذوقی معرفی کرده‌اند و روش استدلال را منکرند.

۲. گروهی از اصحاب شرایع که معلومات صحیحه را به معلوماتی که از طریق وحی آسمانی و ادیان انبیاء و رسل اخذ می‌شود محدود می‌سازند. همچنین طایفه دیگر از فلاسفه که عالم را به حسب روش علمی از دو سنخ مختلف مادی و مجرد مؤلّف دانسته و به حسب روش عملی به تنزّه از عالم مادی فانی و ارتقاء و انجذاب به

---

(۱) رجوع شود به پاورقی صفحات ۵۹و۶۰.

عالم عقلی باقی دعوت می‌کنند، چنانکه از امثال «هـرمس و بلینـاس و فیثـاغورس و افلاطون و افلوطین»[1] نقل کرده‌اند.

---

۱. هرمس (Hermes). تواریخ قدیم جماعتی از حکما و علمای نجوم را نام می‌برد که به عنوان «هرامسه» خوانده می‌شوند و دوره آنان را قبل از دوره یونانیان ضبط می‌کنـد. معروف‌ترین آنان همان است که «هرمس الهرامسه» خوانده می‌شود و هـر گـاه هـرمس مطلق گفته شود وی مقصود است.

به واسطه قدمت زمان، تاریخ صحیح و معتبری از آنان در دست نیست.

در تاریخ الحکماء قفطی و محبوب القلوب اشکوری می‌نویسد: «هرمس الهرامسه در مصر قبل از طوفان تولد یافته و او همان است که عبرانیّین به نام «اخنوخ» و یونانیّین به نام «ارمیس» و عرب به نام «ادریس» می‌خوانند و همـان اسـت کـه خداونـد بـه وی نعمتهای سه گانه (ملک، حکمت، نبوّت) عطا فرمود.»

از گفته مورخین قدیم بر می‌آید که هرمس همان ادریس پیغمبر است که در کتب آسمانی از وی یاد شده.

اشکوری در محبوب القلوب از تاریخ ابن الجوزی نقل مـی‌کنـد کـه هـرمس اول کسی است که حکمت و علم نجوم را به الهام الهی استخراج نمود، و از ابومعشر بلخی نقل می‌کند که هرامسه زیاد بودند و افضل و اعلم از همه سه تن بودنـد و هـرمس در مصر مسکن داشت و اهرام را او بنا نمود.

بلیناس (BalinaS). بلیناس نیز از اقدمین حکماست. کتابی به نام علل بلیناس در دست است که منسوب به وی است. گویند وی یکی از هرامسه است.

در اول کتاب علل بلیناس ترجمه «قسّیس ساخنوس» داسـتان عجیبـی کـه ضـمناً مشتمل بر یک نوع مکاشفه از بلیناس است از زبان خود بلیناس نقل می‌کنـد. در آنجـا می‌گوید:

«من یتیمی بودم از اهل «طوانه» و چیزی نداشتم. در شـهر مـا یـک مجسـمه سـنگی وجود داشت که بالای یک ستونی از چوب نصب شده بود و بر آن نوشته شده بود: «من هرمس هستم که خداوند او را به نعمت خود مخصوص داشت. من ایـن نشـانه را آشکارا در اینجا قرار دادم و سرّ آن را پنهان کردم برای آنکه به آن سرّ آگاه نشـود مگر حکیمی مانند خودم».

بر سینه آن مجسمه نوشته بود: «هر کس میل دارد به سرّ خلقت و صنعت طبیعت آگاه

نباید اینان را منکر واقعیت شمرد و «پدران ایده آلیسم» نامید زیرا اینان به حکم دانش و بینش، دوستان حقیقت و شیفتگان واقعیت بوده و آرزویی بجز تکمیل علم و عمل و خدمتگزاری انسانیت نداشته و پایه این کاخ با عظمت را گذاشته‌اند و زهی

شود به زیر پای من نگاه کند. مردم متوجه مقصود حقیقی این جمله نمی‌شدند تا آنکه من بزرگ شدم و سنم مقتضی شد و آنچه بر سینه مجسمه نوشته شده بود خواندم و مقصود را دریافتم، پس زیر آن ستون چوبی را که در زیر مجسمه بود حفر کردم و در آنجا حفره تاریکی یافتم که هیچ نور در آن داخل نمی‌شد و از طرفی ممکن نبود آتشی برای روشنایی آنجا برد زیرا باد مخصوصی به شدت می‌وزید و آتش را خاموش می‌کرد. از این جهت زیاد اندوهگین شدم و در این حال خواب بر من غلبه یافت، پس ناگاه صورتی که مانند صورت خودم بود بر من آشکار شد و گفت برخیز ای بلینوس و داخل این حفره زیر زمینی شو! من گفتم آنجا تاریک است و رفتن مقدور نیست، پس به من دستور داد که آتشی را به کیفیت خاصی در داخل یک جسم شفاف قرار دهم تا باد نتواند آن را خاموش کند و ضمناً بتوانم از آن نور استفاده کنم، پس من بسیار خوشوقت شدم و دانستم که راه مقصود را دریافتم، پس گفتم تو کیستی که چنین منّتی بر من نهادی؟ در پاسخ گفت من معنا و سرّ باطن خودت هستم، پس، از خواب با خوشوقتی بیدار شدم و طبق دستور عمل کردم، همینکه داخل آن حفره تاریک شدم مجسمه مردی را دیدم که لوحی در دست داشت و کتابی در پیش، در آن لوح نوشته بود «صنعت طبیعت در اینجاست» و در آن کتاب نوشته بود «این است سرّ خلقت» و من از آنجا علم علل اشیاء را آموختم و نامم به حکمت مشهور شد.»

فیثاغورس (Pythagoras) در قرن ششم قبل از میلاد تولد یافته و از معاریف حکمای قدیم است. عقیده وی در باب اعداد و اینکه «عدد» اصل وجود است و پیدایش همه امور به وسیله ترکیبهای عددی است، معروف است و در کتب فلسفه ذکر می‌شود. شیخ الرئیس در شفا شرح مبسوطی از عقیده وی نقل می‌کند و به پاسخ می‌پردازد.

فیثاغورس زمین را کروی و متحرک می‌دانسته و می‌گفته است که زمین و همه سیّارات و از آن جمله خورشید و یک کره نامرئی دیگر گرد یک کانون آتش که غیر مرئی است می‌چرخند. وی به مشرق زمین مسافرت کرده و بعضی از آراء خود را از دانشمندان مشرق استفاده نموده و پس از مراجعت از سفر و عودت به وطن به ایتالیا

نارواست که انسان با زبان و دهانی که از خون دل پدر و مادر خود درست کرده همینکه به سخن در آمد صلب پدر و رحم مادر را دشنام داده و ناسزا گوید. اساسا دشنام و ناروا سرودن یک مرد ناقد و بحّاث عینا دعوی دانایی نمودن و گواه به نادانی آوردن است.

نکته ۲

دانشمندانی که فکر را مادی محض می‌دانند و با تعبیرات مختلف «ساخته مغز»، «اثر فعل و انفعال جزء ماده و جزء مغز»، «عکس العمل تأثیر خارج در اعصاب و نخاع»، «تبدیل کمیت به کیفیت»، «عکسبرداری مغز از خارج»، «ترشحات مغز»

مهاجرت نموده و چون علاوه بر عقاید فلسفی دارای آراء سیاسی و اجتماعی و عقاید مذهبی خاصی نیز بوده، در آنجا جمعیتی مرکّب از زن و مرد تشکیل داد که از آن جمله زن و سه دختر خودش بودند ولی موفقیتی حاصل نکرد و در یکی از شورشها و انقلابها کشته شد. افلاطون که مسافرتی به ایتالیا نموده است عقاید اشتراکی خود را درباره ثروت و زن از فیثاغورس استفاده نموده و فلسفه فیثاغورس برای اولین بار به وسیله افلاطون در یونان منتشر شد.

افلاطون (platon) در قرن پنجم قبل از میلاد، سال ۴۲۷ تولد یافته و در سال ۳۴۶ قبل از میلاد در گذشته است. وی از نسل پادشاهان قدیم یونان بوده و نسبش از طرف مادر نیز منتهی می‌شود به «صولون» حکیم و مقنّن معروف یونان. افلاطون پس از تحصیل علوم مقدماتی و ریاضیات و مقداری فلسفه، شاگردی سقراط نمود و تا آخر عمر سقراط در خدمتش بوده و ارادت کاملی نسبت به وی داشته.

مکتب فلسفی افلاطون یکی از معروف‌ترین مکاتب فلسفی دنیاست و محور عقاید فلسفی افلاطون اعتقاد به «مثل» است.

افلاطون بعد از مرگ سقراط به جهانگردی پرداخته، به مصر و قیروان مسافرت کرده و به ایتالیا رفته فلسفه فیثاغورس را آنجا فرا گرفته. افلاطون در فن نویسندگی توانا بوده و عقاید خاصی در سیاست و طرز اداره اجتماع و تشکیل مدینه فاضله داشته و معتقد بوده است که اداره اجتماع باید به وسیله حکما باشد و خودش برای عملی کردن این منظور به جزیره سیسیل مسافرت کرد و لکن نتیجه نگرفت و در آنجا وی را

تفسیر نموده و بالاخره «اثر مادی ماده» معرفی می‌کنند (قول به اشباح در بحث «وجود ذهنی» از فلسفه) باید در جرگه ایده آلیسم جای گیرند.

البته این عقیده تازگی نداشته از عهد باستان در کتب فلسفه ذکر شده و از گذشتگان مادیین و گروهی از غیر مادیین نقل شده است، ولی امروزه میان دانشمندان مادی شهرت به سزایی کسب کرده و مقبولیت تامّی به دست آورده است و البته سنخ بحثهای علمی‌شان نیز همین نظر را اقتضا می‌نماید (رجوع شود به نکته ۲ از خاتمه مقاله ۱) و بالاخره دانشمندان مادی امروزه روی سه اصل زیرین:

۱. در جهان هستی جز ماده چیزی نیست (ماده مساوی است با وجود).

۲. ماده در تحول و تکامل ذاتی است.

۳. همه اجزاء ماده در همدیگر مؤثرند.

مجبور شده‌اند فکر را مولود و زاییده ماده گرفته و در همه خواص و آثار همدوش ماده بشمارند و از این روی ناچار لباس ۱. کلیت ۲. دوام ۳. اطلاق[1] از تن

گرفته و به عنوان بردگی فروختند تا آنکه یکی از دوستانش پیدا شد و وی را آزاد ساخت و دو بار دیگر به همین منظور مسافرت کرد و نتوانست نتیجه بگیرد. وی آخر کار از عقاید اشتراکی خود صرف نظر نمود و کتاب دیگری نوشت و بطلان نظریات سابق خود را مدلّل ساخت.

افلاطون در خارج شهر آتن باغی داشت که در آنجا به تعلیم علم و حکمت می‌پرداخت و آن باغ «آکادمیا» نام داشت و پیروان افلاطون را از این رو «آکادمیان» می‌خوانند.

افلوطین (plotin) سر دسته فلاسفه معروفی است که به نام «افلاطونیان» جدید خوانده می‌شوند. وی در سال ۲۰۵ بعد از میلاد تولد یافته و در سال ۲۷۰ میلادی در گذشته است و مردی عارف و مرتاض بوده است، به ایران و هند مسافرت کرده است و شاید بسیاری از عقاید عرفانی خویش را از ایران و هند استفاده کرده باشد. گویند کتاب معروف اثولوجیا که منسوب به ارسطوست تألیف افلوطین است.

۱. دوام: در منطق قدیم در مبحث قضایا قضیه را از جنبه‌های مختلف تقسیماتی می‌نمودند و از جمله تقسیم قضیه بود به حسب «جهت» یعنی کیفیت ارتباط محمول به موضوع، و از این لحاظ، قضیه اقسام مختلفی پیدا می‌کرد. شرح همه اقسام از عهده این مقاله بیرون است و باید به کتب «منطق» مراجعه شود، لکن برای توضیح مطلب

مفاهیم ذهنیه کنده شده و خط بطلان به دور منطق قدیم که بزم آرای این مفاهیم بوده کشیده شده و منطقی تازه به نام «دیالکتیک» پیدا شده و دست به کار گردیده است.

بالا می‌گوییم از جمله آن قضایا قضیه «دائمه» است یعنی آن قضیه‌ای که در وی حکم شده است به ثبوت محمول از برای موضوع دائماً و ابداً، مثل مواردی که محمول خاصیت لا ینفکّ موضوع است و قدما برای مثال حرکت فلک را ذکر می‌کردند اما پیروان صدر المتألهین که به حرکت جوهری قائل بودند چون جسم فلکی را که موضوع حرکت دوری فلک است به همراه همه اجسام دیگر متغیر و متحرک به حرکت جوهری ذاتی می‌دانستند از این رو توضیح می‌دادند که موضوع «حرکت فلکی» جسم مطلق آن است نه جسم خاص آن (رجوع شود به منظومه منطق سبزواری در باب بیان عرض لازم و عرض مفارق).

ماتریالیسم دیالکتیک می‌گوید:

«از منطق جامد (منطق قدیم) اعتقاد به ضروری و دائمی بودن، به نتایج غلط می‌رساند زیرا هر مفهومی جزئی از طبیعت و تحت تأثیر تمام اجزاء دیگر طبیعت است و اجزاء طبیعت دائماً در تغییر و تبدیل می‌باشند، پس مفاهیم دائماً در حال تکاپو و تغییر می‌باشند، پس هیچ مفهوم جامدی وجود ندارد.»

و نیز می‌گوید:

«قضایایی که در ذهن ما پیدا می‌شود چون تصویر یکی از ارتباطاتی است که اجزاء طبیعت با یکدیگر دارند و آن ارتباطات آن به آن در تغییر می‌باشند پس هیچ قضیه دائمی وجود ندارد و مخصوصاً اعتقاد به ضروری و دائمی در منطق جامد انسان را به نتایج غلط می‌رساند.»[۱]

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید خود ماتریالیستها بدون آنکه توجه داشته باشند، به دائمی بودن بعضی قضایا (ماده دائماً در حرکت است) معترفند. در منطق قدیم نیز بعضی از قضایا را دائمی می‌دانستند نه تمام قضایا را.

---

۱. رجوع شود به ماتریالیسم دیالکتیک ارانی، صفحه ۴۶ و ۴۷ و ۴۸.

به مقتضای قواعد دیالکتیک، ما هیچگاه نمی‌توانیم و نخواهیم توانست یک مفهوم کلی یا ثابت یا مطلق تصور کنیم و یا تصدیقی با این اوصاف داشته باشیم و هر

دکتر ارانی در صفحه ۵۷ ماتریالیسم دیالکتیک می‌گوید: «ایستادن (جمود و ثابت ماندن)، نسبی و محدود ولی حرکت و تغییر، دائمی و بی‌حد است»، نهایت این است که قدما حرکت فلک را مثال می‌آوردند و مادیین حرکت مطلق ماده را؛ تنها اختلاف در بیان مثال است. از این اشخاص باید پرسید آیا قوانینی که به عنوان «اصول دیالکتیک» بیان می‌کنید مثل «اصل نفوذ ضدین» و «اصل تکاپوی طبیعت» آیا خود این اصول را ما به عنوان قضایای دائمی و همیشگی تلقی کنیم یا به عنوان قضایای موقتی؟ اگر دائمی هستند پس مدعای ما ثابت شد و اگر دائمی نیستند پس اصول دیالکتیک بر فرض صحت، صحت موقتی دارد و نمی‌تواند جهان و تمام طبیعت را ازلًا و ابداً توضیح و تشریح نماید.

نکته‌ای که لازم است تذکر داده شود این است که دانشمندان ماتریالیست آنجا که می‌خواهند حقایق دائمی را نفی کنند از دو راه وارد می‌شوند (البته خودشان این دو را با هم مخلوط می‌کنند) یکی آنکه می‌گویند چون تمام قضایای ذهنی تصویری از ارتباطات موجود در طبیعت است و آن ارتباطات دائماً در تغییر است پس هیچ قضیه دائمی وجود ندارد و ما جواب این مطلب را الآن دادیم و گفتیم به اعتراف خود ماتریالیستها در طبیعت نیز (صرف نظر از ماوراء الطبیعه) قضایای دائمی وجود دارد.

دیگر اینکه می‌گویند «هر مفهومی جزئی از طبیعت و تحت تأثیر تمام اجزاء طبیعت است و همراه سایر اجزاء دائما در تکاپو و تغییر و تحول است پس هیچ مفهوم ثابت و جامد وجود ندارد» و بنابراین خود تصویری که ما از ارتباطات متغیر داریم نیز متغیر است.

و البته روی اصل اینکه روح هم مادی است و تمام خواص ماده را داراست باید هم در باب مفاهیم ذهنی اینطور قائل شد، ولی اینجا این اشکال پیش می‌آید که اگر مفاهیم و تصوراتی که از روابط متغیر طبیعت در ذهن پیدا می‌شود مانند خود آن روابط متغیر باشند پس هیچ قضیه‌ای در دو «آن» به یک حال در ذهن باقی نیست پس ما نسبت به یک لحظه گذرنده از واقعیت خارجی نمی‌توانیم در ذهن خود یک تصور باقی داشته باشیم که آن تصور ذهنی یا قضیه در همه آنات نسبت به حالت آن لحظه خاص صادق

تصور یا تصدیقی داشته باشیم متغیر و جزئی و نسبی خواهد بود زیرا طبق نـاموس علیت و معلولیت، فکر (هر ادراک) زاییده ماده بوده و نتیجه جبری تحولی است کـه

باشد؛ مثلًا اگر در ذهن ما این تصور پیدا شد «زید فلان روز با عمرو ملاقات نمود» یا «ارسطو شاگرد افلاطون بوده است» در آن دیگر باید این تصور شکل دیگـر بـه خـود بگیرد و رابطه تغییر کند و مثلًا اینطور فکر کنیم «ارسطو شاگرد افلاطون نبوده است» و به عبارت روشن‌تر در واقعیات خارجی هیچگاه ارتباط دو جزء در دو لحظـه بـه یـک حال باقی نیست. آیا تصوری که ما نسبت به یک لحظه خاص در ذهن خود داریم مثل آنکه می‌گوییم «دیروز بعد از پریروز بود» یا «زید در روز جمعه سخن گفت» یا «ارسطو شاگرد افلاطون بوده است» به یک حال باقی است یا آن نیز متغیـر اسـت؟ البتـه روی اصل مادی بودن روح نمی‌توانید بگویید باقی است، و اگر بگویید متغیر است علاوه بر اینکه خلاف یک امر بدیهی است پس ما باید نسبت به تصوراتی که از حقایق گذشـته داریم سلب اعتماد نماییم زیرا می‌دانیم مفاهیم ذهنی ما خود به خود متغیر است و هـر لحظه حالت خاصی دارد، و ما بعدا در مقاله ۴ خواهیم گفت این مطلب یکی از مطالبی است که ماتریالیسم دیالکتیک را وارد در جرگه شکاکان می‌نماید.

□

برای آنکه معنای اطلاق مفاهیم که منطق قدیم به آن قائـل بـود و معنـای نسـبیّت مفاهیم که ماتریالیسم دیالکتیک به آن قائل است روشن شود لازم است که مقدمه ذیل تذکر داده شود.

یکی از مسائل مهمی که از قدیم الایام مورد توجه فلاسفه بوده است مسأله «ارزش معلومات» و حقیقی بودن آنهاست؛ یعنی آیا انـدازه واقـع نمـایی علـوم (ادراکـات) از واقعیات چقدر است و آیا ادراکات ما نسبت به اشیاء خـارجی چـه انـدازه بـا وجـود خارجی آنها مطابقت دارد؟

چنانکه گفتیم سوفسطائیان و ایده آلیستها هیچ گونه ارزشی برای معلومـات قائـل نیستند زیرا بنا به گفته آنها در ماوراء ذهن واقعیتی وجـود نـدارد کـه ادراکـات بـا آن واقعیت مطابقت بکند یا نکند و اساساً حقیقت و خطا هیچکدام معنی ندارد.

در مجموعه پدر و مادرش پیدا شده است.

و خود همین پدیده دو لحظه در یک حال نمانده و هر لحظه تحولی تازه داشته و

و اما شکاکان هر چند منکر واقعیتهای خارجی نیستند اما برای علوم و ادراکات ارزش قطعی قائل نیستند و می‌گویند ممکن است اشیاء خارجی چگونگی خاصی داشته باشند و ما طور دیگری که قوای ادراکی ما اقتضا می‌کند و متناسب با شرایط زمانی و مکانی است ادراک نماییم و ما نمی‌دانیم معلومات ما حقیقت است یا خطا و میزانی هم که بتوان حقیقت را از خطا تشخیص داد در دست نیست.

پیرهون (pirron) (۳۷۰ ـ ۲۸۰ قبل از میلاد) مؤسس مکتب شکاکان، ده سبب را یادآور شده است و گفته است این علل ده‌گانه ارزش قطعی معلومات را از بین می‌برد.

پس به عقیده «سوفسطائی» حقیقتی (ادراک مطابق با واقع) در کار نیست و به عقیده «شکّاک» نمی‌دانم علوم ما حقیقت است یا نیست.

مسلکهای دیگری در قرون جدید پیدا شده است و همه آنها با اختلافات جزئی که در این مسأله دارند نتیجتاً با مذهب شکاکان (سپتیسیسم) یکی می‌شود، مانند مسلک انتقادی کانت آلمانی «گریتی سیسم» (griticism) و مسلک اصالت عمل «پراگماتیسم» (pragmatism) ویلیام جیمز امریکایی.

در مقاله چهارم که مستقلا از ارزش معلومات بحث خواهیم کرد بیان هر یک از این مسلکها خواهد آمد.

از این دو دسته که بگذریم (سوفسطائیان و شکاکان) به کسانی بر می‌خوریم که «اصحاب جزم و یقین» خوانده می‌شوند؛ یعنی برای معلومات ارزش قطعی قائل هستند (می‌دانم علم و ادراکات با واقع مطابق است). این گروه معتقدند که اگر فکر با اسلوب منطقی صحیحی راهنمایی شود به حقایق غیر قابل تردیدی نائل می‌شود که با واقع مطابقت دارد.

لکن این گروه نیز دو دسته‌اند: دسته اول پیروان فلسفه اولی (متافیزیک) که افلاطون و ارسطو و پیروانشان از یونانیان قدیم و همه فلاسفه اسلامی و دکارت (Descartes) و لایب نیتس (Leibniz) و اسپینوزا (Spinoza) و بعضی دیگر از اروپائیان جدید از آن جمله‌اند.

مبدل به پدیده‌های تازه‌تری یکی پس از دیگری می‌شود و بالاخره فکر که زاییده مادی دو پدیده مادی است یک پدیده سومی است که نه مساوی با اولی (جزء مادی

این گروه به «حقیقت مطلق» قائلند و معتقدند که واقعیات- فی الجمله- همان‌گونه که هستند در فکر ما جلوه گر می‌شوند بدون آنکه فکر ما از خود تصرفی بکند و رنگ خاصی به او بدهد، و چنانکه می‌دانیم منطق قدیم که فلسفه اولی بر آن استوار است و همچنین اصول منطقی که دکارت تأسیس نموده براساس دریافتن حقایق مطلقه است. البته بین نظر قدما و نظر دکارت و پیروانش فی الجمله اختلاف است (رجوع شود به مقدمه مقاله ۴).

دسته دوم «نسبیّون» هستند که به حقایق نسبی قائلند و بیان عقیده این دسته در مقاله ۴ خواهد آمد. پیروان «ماتریالیسم دیالکتیک» عقیده نسبیون را راجع به نسبیت حقایق می‌پذیرند و ما فعلًا در این مقاله تنها نظر به گفتار پیروان ماتریالیسم دیالکتیک داریم.

این گروه خود را پیرو منطق خاصی که اصول آن را هگل آلمانی بیان نموده است می‌دانند.

این گروه می‌گویند: محک انسان برای تشخیص حقیقت، تجربه و عمل است؛ یعنی هر علمی اگر گواه عملی داشت صحیح و اگر نه غلط است؛ دلیل بر آنکه علوم طبیعی امروز حقیقت دارد این است که در کارخانه‌ها عملًا ضروریات زندگی روزانه را تولید می‌کنند؛ و از طرف دیگر می‌گویند منشأ علم تأثراتی است که اعصاب ما از خارج پیدا می‌کنند به وسیله دیدن و شنیدن و غیره، لکن سلسله عصبی ما از خود تأثیری بر روی این تأثرات و فرآورده‌های حواس می‌نماید و چون ساختمان اعصاب حیوانی با حیوان دیگر یا یک فرد انسان با انسان دیگر فرق می‌کند قهراً تأثیرات آنها هم با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کند؛ پس هر علم و ادراک در عین اینکه حقیقت است بستگی خاصی با نوع ساختمان مادی سلسله عصبی شخص ادراک کننده دارد و تأثیر خاص مغز ادراک کننده دخیل است، پس «حقایق» نسبی است یعنی در عین اینکه حقیقت است با طرز ساختمان مغز هر شخص و شرایط زمانی و مکانی نیز مربوط است.

دکتر ارانی در صفحه ۳۴ ماتریالیسم دیالکتیک می‌گوید:

خارجی) می‌تواند بشود و نه مساوی با دومی (جزء مغز). سخن ما در همین جمله آخری است و فعلا در سخنان دیگر بحث نکرده و به جای دیگر موکول می‌نماییم.

«چقدر بی‌مغز است اگر مکتبهای مخالف ما توقع دارند «شناختن» صورت خارجی پیدا کند و فکر در تأثیری که از اشیاء گرفته است تصرف نکند. بالاخره این تصرف همان شناختن است. اینهایی که عقب عین حقیقت، حقیقت مطلق و مفهومهای پوچ دیگر می‌باشند مثل این است که می‌خواهند عمل شناختن مانند عمل هضمی صورت گیرد که نه ماده غذایی وارد معده شود و نه معده بر روی مواد غذایی اثر کند.»

همان طوری که ملاحظه می‌فرمایید به عقیده ماتریالیستها محسوسات برای فکر مانند مواد غذایی برای معده است و عمل شناختن تأثیر مادی مخصوصی است که سلسله اعصاب بر روی آن پدیده‌های محسوس عادی می‌نماید مانند تأثیر خاصی که معده بر روی مواد غذایی می‌نماید، و همان طوری که معده‌ها در عمل هضم با یکدیگر اختلاف دارند سلسله اعصاب نیز مختلفند.

ایضاً در همان صفحه می‌گوید:

«نوع ساختمان سلسله عصبی به طرز مخصوصی در عمل شناختن مؤثر خواهد بود زیرا خود همین تأثیر، شناختن است. ما می‌دانیم که اعصاب انسان و حیوان دیگر به طرز مختلف عمل می‌نماید، بوی معیّن انسان را متنفر ولی حیوانی را جلب می‌کند، رنگ معیّن به نظر حیوان دیگر حال دیگری را دارد یا اینکه آهنگ معیّن به گوش یک نفر خوش و به گوش دیگری نامطبوع است، درجه حرارت معیّن گاه به نظر سرد و گاه گرم جلوه می‌کند؛ خلاصه تأثیر ساختمان سلسله عصبی را در «شناختن» می‌دانیم ولی از اینجا نباید نتیجه بگیریم چون نوع عصب در شناختن مؤثر است پس عین حقیقت را نمی‌توان شناخت زیرا چنانکه ذکر کردیم مفهوم کلمه «شناختن» شامل همین تأثیر مخصوص هم هست.»

قطع نظر از سایر اشکالاتی که بر این گفته‌ها وارد است و در مقاله ۴ مشروحاً گفته خواهد شد، با اندک توجه روشن می‌شود که موضوع «حقایق نسبی» که مادّیون قائلند نتیجتاً به مذهب شکّاکان منتهی می‌شود، چیز تازه‌ای نیست و آن چیزی که

جمله‌ای که مضمونش این است: «فکر زاییده جزء ماده و جزء مغز بوده و غیر از هر دوتاست» آیا این سخن صریحا نمی‌رساند که خود معلوم (جزء ماده) به فکر ما نمی‌آید و آنچه مظروف و متعلّق فکر ماست غیر از واقعیت خارج است [1]؟ آنگاه این

شکاکان را وادار نموده است که ارزش قطعی معلومات را نفی کنند اختلاف ادراکات موجودات ادراک کننده است. پیرهون مؤسس مکتب شکاکان یکی از ده سببی که برای نفی ارزش یقینی معلومات دلیل آورده اختلاف ادراکات اشخاص مختلف است. اینکه ما ابتدائاً پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیک را جزو اصحاب جزم و یقین شمردیم، به حسب ادعای خود آنها بود و الّا در حقیقت در مقابل مکتب شک (سپتی سیسم) و مکتب متافیزیک، مکتب سومی از لحاظ بیان ارزش معلومات وجود ندارد، یا باید از اصول متافیزیک پیروی نمود و یا تابع «سپتیسیسم» شد. تفصیل بیشتر در مقاله چهارم خواهد آمد.

۱. برای آنکه مقصود واضح شود باید این مقدمه را در نظر داشت:

در اصطلاح فلسفی علم بر دو گونه است: علم حضوری و علم حصولی.

علم حضوری یعنی علمی که عین واقعیت معلوم پیش عالم (نفس یا ادراک کننده دیگری) حاضر است و عالم شخصیت معلوم را می‌یابد، مانند علم نفس به ذات خود و حالات وجدانی و ذهنی خود.

علم حصولی یعنی علمی که واقعیت معلوم پیش عالم حاضر نیست، فقط مفهوم و تصویری از معلوم پیش عالم حاضر است؛ مثل علم نفس به موجودات خارجی از قبیل زمین، آسمان، درخت، انسانهای دیگر، اعضای بدن خود شخص ادراک کننده.

در علم حضوری مطابق تعریف بالا علم و معلوم یکی است یعنی وجود علم عین وجود معلوم است و انکشاف معلوم پیش عالم به واسطه حضور خود معلوم است در نزد عالم و از این جهت این علم را «حضوری» می‌نامند به خلاف علم حصولی که واقعیت معلوم غیر از واقعیت علم است و انکشاف معلوم پیش عالم به واسطه مفهوم یا تصویری است که از وی در پیش خود دارد و به عبارت دیگر به واسطه حصول صورتی است از معلوم در نزد عالم و از این جهت این علم را «حصولی» می‌نامند. تمام اطلاعات ما نسبت به عالم خارج از ذهن علم حصولی است.

در علم حصولی آن چیزی که ذهن اولًا و بالذات و بلاواسطه می‌یابد همان

پرسش پیش می‌آید که در صورتی که واقعیت خارج هیچگاه به فکر وارد نمی‌شود ما از کجا فهمیدیم که واقعیت خارج هست و فکر ما زاییده وی می‌باشد و حال آنکه هر چه را در خارج فرض کنیم، فکری است که غیر از خارج است، پس آیا نتیجه جز این به دست می‌آید که ما هیچگاه راه به خارج نداریم یعنی علم به خارج نداریم؟ و این سخن بعینه سخن ایده آلیست است.

دانشمندان دیالکتیک به ما پاسخ می‌دهند:

شما با روش متافیزیک فکر کرده و سخن می‌گویید و در نتیجه مفاهیم را «مطلق» گرفته و به خطا می‌افتید، پس اینکه می‌خواهید نفی علم به خارج مطلق را به گردن

مفاهیم و تصاویر ذهنی است ولی این مفاهیم دارای یک خاصیت مخصوصی هستند و آن اینکه آینه و نشان دهنده خارج می‌باشند به طوری که انسان در مرحله اول خیال می‌کند که بلاواسطه به خارج نائل شده است، در مرحله دوم می‌گوید این مفاهیمی که من تصور می‌کنم (زمین و آسمان و ...) در خارج وجود دارد و در مرحله سوم می‌گوید منشأ و مبدأ پیدایش تصورات ذهنی تأثیرات خارجی است. پس هر چند ذهن در مراحل بعدی درک می‌کند که پیدایش تصورات ذهنی در اثر تأثیرات خارجی است باید دید چه رابطه‌ای بین مفهوم ذهنی و وجود خارجی است که پیش از آنکه نوبت به مرحله سوم برسد در مرحله اول- همان طوری که گفته شد- مفاهیم، خارج را ارائه می‌دهند و در مرحله دوم انسان می‌گوید عین همین چیزهایی که در تصور من است (زمین و آسمان، درخت، انسان و ...) خارجیت و واقعیت دارند؟ و بالاخره چه خصوصیتی در علم است که شخص عالم را به خارج توجه می‌دهد؟

هر چند هر کس اعم از ایده آلیست یا رئالیست، تابع هر مسلک و پیرو هر مکتب بوده باشد، به حسب فطرت خود عملًا برای علم کاشفیت تامّه از خارج قائل است و تردیدی ندارد که عین آنچه در ذهن است واقعیت خارجی دارد نه چیز دیگر و یک نحوه وحدت و عینیت بین ذهن و خارج هست (برای فهم کامل این مطلب رجوع شود به مقاله چهارم) لکن تشریح فلسفی مطلب، یکی از مسائل مهم فلسفه است و مسأله ارزش معلومات که در حاشیه قبل اشاره شد از این مسأله سرچشمه می‌گیرد.

چنانکه از مطالب گذشته معلوم شد ایده آلیستها (سوفسطائیان) از آنجا که منکر

ما بگذارید نظر به اینکه اساسا خارج مطلق در ظرف علـم موجـود نیسـت ضـرر بـه جایی نمی‌رساند و ما پیوسته به خارج، علم نسبی داریم.

ما در پاسخ می‌گوییم:

اولا در این پاسخ به وجود فکر تصوری و تصدیقی مطلق اعتراف نمودیـد زیـرا وجود چنین فکری را در مغز ما قبول کـرده و پـس از آن صـحتش را نفـی نمودیـد (صحت مطلق را نفی مطلق نمودید وگرنه صحت مطلق با نفی نسبی تقابل و تنـافی ندارد).

واقعیتهای خارجی هستند (به حسب مشرب فلسفی نه به حسب فطرت) خود را در این مسأله از قید هر زحمتی راحت نموده‌اند و سخنی با آنان نیست.

اما پیروان ماتریالیسـم دیالکتیـک کـه خـود را نقطـه مقابـل ایـده آلیسـم معرفـی مـی‌کننـد، در ایـن مسـأله نظریـه‌ای را انتخـاب نمـوده‌انـد کـه صـد در صـد مـدعای ایده آلیستها را تأیید می‌نماید.

می‌گویند: فکر (ادراک) جزئی از طبیعت و مولود سایر اجزاء طبیعت است. همان طوری که سایر اجزاء طبیعت در اثر فعل و انفعالات طبیعی به وجود می‌آیند مفاهیم و تصورات هم پدیده‌هایی است مادی که در اثر فعل و انفعال خارج و مغز پیدا می‌شوند و رابطه‌ای بین این مفاهیم و خارج جز رابطه تولیدی وجود ندارد.

اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر هیچ رابطه‌ای بین علم و معلـوم جـز رابطـه زایش و تولید وجود ندارد پس اولًا معنای واقع نمایی علم یعنی چه؟ و ثانیاً هر مفهومی که در ذهن پیدا شود (توجه داشته باشید که تمام اطلاعات ما نسبت به خارج از طریق همین مفاهیم است) مانند انسان، حیوان، نبات، جماد و غیره، نمی‌توان گفـت مصـداق خارجی دارد بلکه همین اندازه می‌توان گفت منشأ خارجی دارد و با توجه به اینکه تمام اطلاعات ما نسبت به خارج به وسیله همـین مفـاهیم اسـت بایـد بگـوییم هیچیـک از مفاهیمی که در ذهن ماست واقعیت خارجی ندارد و این بعینه سخن ایده آلیستهاست.

و ثالثا اگر علم بالذات واقع نما نیست ما از کجا فهمیـدیم کـه واقعیـت خـارجی هست و این واقعیت خارجی مولّد و منشأ پیدایش این مفاهیم و تصاویر است.

چنانچه خواننده محترم دقت کرده باشد می‌دانـد ماتریالیسـم دیالکتیـک در بـاب

ثانیاً اگر دانشمند دیالکتیک، راستی خارج را تعقل نسبی می‌کند باید هـم خـارج مطلق و هم تعقل مطلق را بپذیرد زیرا تعقل نسبی تعقلـی اسـت کـه نسـبی اسـت و وصف و موصوف غیر همدیگر می‌باشند. اساساً چگونه امر نسـبی را بـی‌امـر مطلـق می‌توان تصور کرد؟

ثالثا ایده آلیسم که علم به واقعیت خارج را نفی می‌کرد مرادش همان علم مطلق به واقعیت خارج بود (هر چه را که خارج تصور کنیم فکری است که غیر از خـارج است) بنابر این به چه دلیل دانشمندان دیالکتیک با گروهی که هم عقیـده خودشـان می‌باشند به جنگ برخاسته و سخنانشان را ابطال می‌نمایند؟

دانشمندان دیالکتیک دوباره پاسخ می‌دهند:

واقعیت خارج چون در تحول دائمی اسـت ثابـت نیسـت و تغییـر عـین ذاتـش می‌باشد و وصف و موصوف در وی یکی است اگـر چـه بـه حسـب تعبیـر از ایـن مصداق با مجموع دو مفهوم حکایت مـی‌کنـیم و آنگـاه متافیزیـک دو مفهـوم مطلـق می‌پندارد.

ما در پاسخ این پاسخ نیز می‌گوییم:

تغییر و تحول را در واقعیت ماده قبول داریم ولی «فکر» ایـن خاصـه را نـدارد و همین سخن که شما می‌گویید «این مفهوم در پندار شما مطلق و ثابـت اسـت» دلیـل ماست به مدعای خودمان.

نکته ۳

ایده آلیست حقیقی کسی است که مطلق واقعیات را نفی می‌کنـد کـه در معنـای نفی مطلق است و اینان اگر چه بسیار کم و نایـاب و شـاید در ایـن عصـر مصـداق نداشته باشند ولی دسته‌ای از قدما را تاریخ با این مسلک ضبط نموده است و در هر حال

ارزش معلومات که در حاشیه پیش شرح دادیم نظریه‌ای را انتخاب کرده است که منتهی به مسلک شکاکان می‌شود و اما در این مسأله (مسأله ماهیت علم) نظریه‌ای را انتخاب کرده است که منتهی به مسلک سوفسطائیان می‌شود. تحقیق مسأله ماهیت علم بنـا بـر اصول فلسفه اولی (متافیزیک) در مقاله چهارم و پنجم خواهد آمد.

ایده آلیست (سوفسطی) به معنی حقیقی کلمه اینان‌اند.

با اینهمه ما نمی‌توانیم باور کنیم که انسانی پیدا شود که دارای خلقت صحیح بوده و مانند سایر افراد انسان کارهای این نوع را انجام دهد و علوم و ادراکات که در سایر افراد نوع یافته می‌شود در وی یافته نشود. هر یک از ماها با یک آزمایش دامنه دار هزاران فعل از خود دیده که از علوم مختلفه به عنوان واقع‌بینی (نه به عنوان اندیشه) سرچشمه می‌گیرد و هر فعل ارادی وی متکی به اراده و هر اراده متکی به علم می‌باشد و همچنین هر یک از ماها هزاران فرد از نوع خود با هزاران فعل دیده که همه آنها را با اراده و علم انجام می‌دهد و این علوم و افکار از خارج سرچشمه می‌گیرد (البته واقع بینی علوم و افکار همه به یک نحو نمی‌باشد چنانکه در مقاله‌های بعدی روشن خواهد شد) و از اینجا روشن می‌شود که ایده آلیست حقیقی یکی از دو کس خواهد بود:

۱. کسی که برخی از علوم و افکار نظری به وی مشتبه شود و در عین حال که یک سلسله علوم و افکار عملی و نظری که برای زندگی روزانه لازم می‌باشد در ذهنش محفوظ و منشأ اثر هستند، به واسطه اختلافات و تناقضات که در افکار و انظار دانشمندان دیده و یا خطاهایی که از حواس خود مشاهده کرده، معلومات محفوظه خود را به حساب نیاورده و از واقع‌بینی آنها غفلت ورزیده و فقط به اشتباهات و تناقضات مزبور چسبیده و می‌گوید علوم و ادراکات ما از خارج کشف نمی‌کنند یعنی به چیزی علم نداریم.

۲. کسی که بدون پیش آمدن آفتهای ذهنی، برای پاره‌ای از مقاصد فاسده و آزادی جستن از مقررات و اصول مسلّمه اجتماعی، این مسلک را پیش گرفته است و در همه چیز تردید و حتی در تردید نیز تردید می‌کند، در برابر هر حقیقت روشن و آشکاری مکابره می‌نماید.

و از این تقسیم، روشن است که راه گفتگو با این دو دسته مختلف بوده و هر دسته طریق راهنمایی جداگانه دارد.

اگر با ایده آلیست «مشتبه» مواجه شدیم باید با رویّه معتدلی در وی انصاف را به جنب و جوش آورده بگوییم مراد از «واقع بینی» این معنی نیست که ما هیچ خطا نمی‌کنیم، ولی اگر هم هیچ راه به «واقع» نداشته باشیم کاری از پیش نمی‌رود، و سپس یک سلسله علوم و ادراکات محفوظه خودش را به خودش ارائه داده و مقداری هم از اندیشه‌های غیر منظم (اندیشه‌هایی که به دلخواه خود همه وقت می‌تواند بکند) به پیش آورده و تفاوت این دو دسته از اندیشه‌ها را عیناً به وی نشان داده تا متذکر شود که از ته دل به «واقع» معتقد بوده است. در این صورت وی خواهد دید که:

۱. گاهی گرسنه می‌شود و به دنبال آن غذا می‌خورد.

۲. گاهی تصور غذا خوردن می‌کند و ملزم به غذا خوردن نیست.

۳. گاهی راستی گرسنه می‌شود و اندیشه غذا خوردن اقناعش نمی‌کند و در این سه فرض، اندیشه‌ها و افکار وی یکسان نیستند بلکه برخی از آنها با واقع تماس دارد و برخی دیگر اندیشه بی‌پایه‌ای بیش نیست و به همین ترتیب خواهد دید که پیوسته در امتداد جاده زندگی در پیش پای خود یک رشته افکار منظم (قهری) و یک رشته افکار غیر منظم (دلبخواه) دارد و اندیشه‌های منظم وی با واقع تماس دارند.

ولی اگر با ایده آلیست «مکابر» روبرو شویم باید از رویّه عقلائی خودمان استفاده کرده و با وی مانند یک آفت بی‌جان رفتار کنیم زیرا کسی که علم ندارد جماد است. آتش که می‌سوزاند باید خاموش کرد و آب را که غرق می‌نماید باید خشک و نابود نمود و سنگی که رهگذر را گرفته باشد باید خرد کرده کنار ریخت و همچنین جانوران کشنده را باید کشت و حشرات موذیه را باید راند زیرا کاری که با طبع خود می‌کنند ناچار جایز می‌دانند و اگر چنانچه جایز است در مورد خودشان نیز جایز است.

علم و ادراک

علم و ادراک

سخنی که در این مقاله خواهیم راند مربوط به علم (ادراک) بوده و به منظور کنجکاوی از هویّت و سنخ واقعیت وی می‌باشد ۱ و همانا گفتگو در عقاید سفسطه و ایده آلیسم (مقاله ۲) بود که طرح ابحاث علم (هویت علم، اندازه واقع نمایی علم، ارزش معلومات، خطای علم، پیدایش کثرت در علوم، اختلافات خانوادگی علم) را

---

۱. در این مقاله این مطلب به ثبوت می‌رسد که روح و خواص روحی، مجرد از ماده هستند و عقیده مادیین دایر بر اینکه روح و ادراکات روحی از خواص معیّنه ماده است با توجه به دلایلی که اظهار می‌دارند ابطال می‌شود.

لازم است یاد آوری شود که علم و ادراکات که در این مقاله ماهیت و نحوه واقعیت وی مورد بحث قرار گرفته است که آیا از سنخ ماده است یا مجرد از ماده، اعم است از ادراک حسی و خیالی و عقلی، و برای آنکه خواننده محترم بهتر مقصود این مقاله را دریابد فرق این سه را بیان می‌کنیم.

قدما و همچنین متأخرین برای ادراکات انسان از خارج سه مرتبه قائل شده‌اند: مرتبه حس و مرتبه خیال و مرتبه تعقل.

در پی مقاله دوم ایجاب می‌کرد وگرنه این گفتگو در «فلسفه» از نقطه نظر سوق برهان. از بسیاری از مباحث متأخرتر است.

تمثیل

فرض کنید قطعه عکسی را به درازای ۱۲ سانتیمتر و پهنای ۸ سانتیمتر در دستتان گرفته و به تماشای وی که مشتمل به یک منظره و بساط یک خانواده چند تنی است پرداخته‌اید.

مرتبه حس عبارت است از آن صوری از اشیاء که در حال مواجهه و مقابله و ارتباط مستقیم ذهن با خارج با به کار افتادن یکی از حواس پنجگانه (یا بیشتر) در ذهن منعکس می‌شود؛ مثلًا وقتی که انسان چشمها را باز نموده و منظره‌ای را که در برابرش موجود است تماشا می‌کند تصویری از آن منظره در ذهنش پیدا می‌شود و آن تصویر همان حالت خاصی است که انسان حضوراً و وجداناً در خود مشاهده می‌کند و آن را «دیدن» می‌نامیم، یا آنکه در حالی که کسی صحبت می‌کند و صدای وی به گوشش می‌رسد حالت دیگری را در خود مشاهده می‌نماید که آن را «شنیدن» می‌نامیم، و ...

مرتبه خیال: ادراک حسی پس از آنکه از بین رفت اثری از خود در ذهن باقی می‌گذارد و یا به تعبیر قدما پس از پیدایش صورت حسی در حاسّه، صورت دیگری در قوه دیگری که آن را «خیال» یا «حافظه» می‌نامیم پیدا می‌شود و پس از آنکه صورت حسی محو شد آن صورت خیالی باقی می‌ماند و هر وقت انسان بخواهد، آن صورت را احضار می‌نماید و به اصطلاح به این وسیله آن شئ خارجی را تصور می‌کند.

صورت خیالیه شبیه صورت محسوسه است با این فرق:

اولًا غالباً و در حال عادی وضوح و روشنی آن را ندارد.

ثانیاً صورت محسوسه همیشه با وضع خاص (نسبت مخصوص با اجزاء مجاور) و جهت خاص (در طرف راست یا چپ یا پیش‌رو یا پشت سر و غیره) و مکان خاص احساس می‌شود؛ مثلًا انسان هر وقت چیزی را می‌بیند او را در جای معیّن و در جهت معیّن و در محیط معیّن مشاهده می‌کند اما اگر بخواهد همان شئ را که بارها با اوضاع

دریاچه‌ای است که آب زلال وی مانند نقره خام روی هم چیده شده و با امواج چین چین خود اهتزاز پر نشاط هوا و وزش نرم نسیم را حکایت می‌کند. پهلوی این دریاچه چمنی نغز با درختانی سرسبز که جسته جسته در گوشه و کنار مرغزار خود نمایی کرده و با جامه‌های زیبای خود در رهگذر نسیم بهاری می‌یازند و می‌نازند و می‌نوشند و می‌پاشند. نمای افقی این منظره که در حدود پانزده کیلومتر

و جهات مختلف و در جاهای مختلف دیده تخیل کند می‌تواند آن را تنها پیش نظر خود مجسم نماید بدون آنکه آن را در وضع و جهت و مکان خاص ملاحظه نماید.

ثالثاً در ادراکات حسی تماس و ارتباط قوای حاسه با خارج شرط است، در صورتی که آن ارتباط از بین برود خود به خود ادراک حسی نیز از بین می‌رود؛ اما ادراکات خیالی ذهن احتیاجی به خارج ندارد و لهذا ادراکات حسی، خارج از اختیار شخص ادراک کننده است؛ مثلًا انسان عادتاً نمی‌تواند چهره کسی را که حاضر نیست ببیند یا آوازش را بشنود یا بوی گلی را که موجود نیست استشمام نماید اما همه اینها را با میل و اراده خود هر گاه بخواهد می‌تواند با استمداد از قوه خیال تصور نماید.

مرتبه تعقل ادراک خیالی چنانکه دانستیم «جزئی» است یعنی بر بیش از یک فرد قابل انطباق نیست لکن ذهن انسان پس از ادراک چند صورت جزئی قادر است یک معنای کلی بسازد که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد، به این ترتیب که پس از آنکه چند فرد را ادراک نمود، علاوه بر صفات اختصاصی هر یک از افراد به پاره‌ای از صفات مشترکه نائل می‌شود یعنی یک معنی را که در یک فرد دیده، دو مرتبه متوجه می‌شود که عین همین معنی در فرد دوم نیز هست و همچنین در سوم و چهارم و ...؛ این مکرّر دیدن یک معنی در افراد مختلف، ذهن را مستعد می‌کند که از همان معنی یک صورت کلی بسازد که بر افراد نا محدودی قابل انطباق باشد. این نحوه از تصور را «تعقل» یا «تصور کلی» می‌نامند.

این سه نحوه ادراک بالوجدان برای انسان وجود دارد و هر کس با علم حضوری آنها را در خود می‌یابد.

فلاسفه اسلامی قبل از صدر المتألّهین به پیروی از فلاسفه یونان تنها قوه عاقله را که مدرک کلیات است مجرد از ماده می‌دانستند، براهینی که برای تجرد نفس اقامه می‌کردند در اطراف قوه عاقله دور می‌زد.

می‌باشد منتهی به کوهستانی است که قله‌های وی مانند دندانه‌های شانه صف کشیده و منظره را مانند یک تابلو نقاشی که در کنار کودکی قرار گیرد در دامنه خود گسترده و قله‌های سر بلند وی پشت سر هم صف کشیده و سر گرم تماشا می‌باشند.

در یک گوشه این چمن بساطی پهن شده و مردی که سیمای وی تقریباً چهل سال را نشان می‌دهد با بچگانی چند که قرائن مهر و عطوفت شهادت می‌دهد که فرزندان خودش می‌باشند نشسته و طبقی از سیب در برابر دارند.

در این حلقه که تشکیل یافته یکی سرگرم خوردن سیبی است که در دست دارد و یکی سیب خود را می‌بوید و یکی با اینکه سیبی در دست گرفته مانند بوته گلی به کنار پدر یازیده و باز هم سیب می‌خواهد و یکی با اینکه محرومیتی ندارد در صدد است خود را روی طبق انداخته و دیگران را محروم سازد، کشمکش است.

این یک نظری است که «نظر اول» می‌نامیم.

دوباره به همین قطعه عکس برگشته و خواهید دید که یکپارچه مقوای سفیدی است که لکه‌های سیاهی در سطحش قرار گرفته و با اشکال مختلفی برخی نسبتاً بزرگ و برخی نسبتاً کوچک و برخی نسبت به برخی دور یا نزدیک یعنی فواصلشان نسبتاً بزرگ یا کوچک می‌باشد و بس، و این نظر دیگری است که «نظر دوم» می‌نامیم.

اکنون اگر از شما بپرسند که آیا این منظره پهناور با همه خصوصیاتی که توصیف شد (و البته هر چه بیشتر تماشا کرده و تعمق نمایید معلومات تازه‌تری دستگیرتان خواهد شد) واقعاً در دست شما بوده و در این سطح ۱۲ در ۸ سانتیمتر گنجیده و در وی می‌باشد، چه پاسخی خواهید داد؟ البته خواهید گفت نه.

هیچگاه یک منظره پانزده کیلومتری با محتویات زیاد خود با همه طول و عرض و عمق و مسافتهای مختلف و خواص جسمی و روحی گوناگون که در وی پیداست نمی‌تواند در یک صفحه ۱۲ ضربدر ۸ بگنجد و هم نمی‌توان گفت.

بلکه این عکس، منظره را «نشان می‌دهد» وگرنه روی صفحه مقوا بجز لکه‌های سیاه و سفید چندی که دور بین عکاسی تهیه کرده دیگر چیزی نیست. ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا.

صدر المتألهین معتقد شد که قوه خیال، بلکه همه قوای باطنه، از ماده مجرد هستند و تجرد آنها را نیز از راه عدم تطبیق خواص آنها با خواص عمومی ماده که در این مقاله شرح آن رفته است به اثبات رسانید.

برگردیم به سوی مقصد اصلی

مشاهده ۱ و تجربه به ما اثبات کرده‌اند که هنگـام استعمال حـواس، در نتیجـه تاثیری که واقعیت ماده در سلسله اعصاب و مغز ما می‌کند عکس العملی مادی در ما پیدا می‌شود که با به کار انداختن حاسه پیدا شده و با از کار باز داشتن حاسه از میان می‌رود.

۱. مادیین برای اثبات مادی بودن روح و امور روحی (و یا فقط به منظور خلط مبحث و مرعوب کردن طرف) موضوعاتی را از علوم مختلف- فیزیک، فیزیولوژی، روان‌شناسی و غیره- پیش می‌کشند که ارتباطی به مدعا ندارد و چنین وانمود می‌کنند که این مطالب دلیل قاطع بر مادی بودن روح و خواص روحی است. لهـذا لازم اسـت بـا ذکـر چنـد مقدمه ذهن خوانندگان محترم را به اصل مطلب توجه دهیم.

۱. هر کسی بالبداهه و حضوراً به وجود یک سلسله امور ذهنی که آنها را «علوم» و «ادراکات» می‌نامند اذعان دارد. وجود این امور بر انسان از وجود عالم خارج روشن‌تر است زیرا اگر فرضاً کسی پیدا شود (مانند ایده آلیستها) در وجود جهان خارج تردیـد کند و ادراکات خود را یکسره باطل یعنی غیر مطابق با واقع بداند، در وجود خود این ادراکات نمی‌تواند تردید کند؛ پس وجود یک سلسله امور ذهنی که هر انسانی حضوراً به آنها آگاه است بدیهی است و احتیاجی به دلیل علمی یا فلسفی ندارد.

۲. کاوشهای دانشمندان از قدیم و جدید ثابت کرده است که یک سلسـله عوامـل مادی خاصی که در خارج از ظرف ذهن موجود است با وضع و کیفیت مخصوص در پیدایش ادراکات حسی دخیل است. کیفیت و چگونگی این عوامـل همـواره در علـوم طبیعی مطرح بوده و دانشمندان هر یک به نوبه خود نظریاتی داشته‌اند. در فیزیک جدید نیز مباحثی راجع به نور و صوت و غیره و اینکه امواج اتر در چه حـال و چگونـه بـه چشم وارد شده و اعصاب چشم را متأثر می‌سازد و یا امـواج صـوتی در چـه حـال و تحت چه شرایطی اعصاب گوش را متأثر می‌سازند مطرح می‌شود.

ایضا کاوشهای دانشمندان ثابت کرده که سلسله اعصاب انسان و حیوان مانند سایر اعضای بدن وظیفـه خاصـی داشـته و اعمـال ویـژه‌ای را انجـام مـی‌دهنـد، از عوامـل

و مقارن این حال چیزی را به نام «ادراک» می‌یابیم.

هیچگاه نمی‌توانیم بپذیریم که این منظره پهناور جهان با همه خصوصیات شگفت‌آوری که دارد، با همه خطها و سطحها و جسمهای یکپارچه و صاف (متصل

خارجی متأثر شده و عکس العملهایی از خود نشان می‌دهند. بیان و توضیح فعالیتهای عصبی به عهده علم فیزیولوژی (وظائف الاعضاء) می‌باشد. این دو مطلب (انجام یافتن یک سلسله عوامل خارجی در خارج و انجام یافتن فعالیتهای عصبی) مورد تسلّم و قبول قاطبه دانشمندان رئالیست می‌باشد که به دنیای خارجی ایمان دارند، چه روحی و چه مادی. اختلاف روحیون با مادیون در مطلب دیگری است که ذیلًا گفته خواهد شد.

این نکته نیز ناگفته نماند که هیچکس به انجام یافتن فعالیتهای عصبی در مغز خودش حضوراً آگاه نیست، بلکه اطلاعی که هر کس در این باب دارد در اثر کشفیات علمی دانشمندان است.

۳. امور روحی و نفسانی نیز مانند همه امور جهان تابع اصول و قواعد و قوانین معیّنی هستند و رابطه علیت و معلولیت بین خود آنها یا بین هر یک از آنها و مواد بدنی یا عوامل خارجی برقرار است.

روان‌شناسی جدید مطابق اسلوب ویژه خود (مشاهده و تجربه) همین اصول و قوانین را بیان می‌کند.

دانشمندان و فلاسفه روحی هیچگاه ادعا نکرده‌اند که روح و امور روحی از قید هر گونه اصل و قانونی آزاد است و تابع هیچ قاعده علمی نیست، تنها چیزی که اثبات کرده‌اند این است که روح و امور روحی خاصیتهای مخصوص ماده را ندارند و قوانین مادی بر آنها حکومت نمی‌کند. علیهذا نسبتهایی که بعضی از مادیون، دانسته یا ندانسته، به دانشمندان روحی می‌دهند به کلی بی‌اساس است.

دکتر ارانی در پسیکولوژی صفحه ۶ پس از آنکه شرحی در اطراف تغییر سبک تحقیقات علمی در اروپا از قرن هجدهم به بعد می‌دهد، می‌گوید:

«این اصل کلی از این به بعد در تمام تحقیقات علمی حکمفرما شد که تحقیق علم عبارت است از جستجوی دقیق و عمیق. جستجوی دقیق و عمیق وقتی انجام می‌گیرد که انسان علم را با عمل توأم نموده تغییراتی را که به وسیله امتحانات و

واحد) که از وی به ما جلوه می‌کند، در یک پارچه ماده ناچیز عصبی یا مغـزی [یـا] اجزای جدا از هم و متراکم که بالاخره از مجموع بدن ما کوچکتر اسـت، گنجیـده و جای گرفته باشد.

تجربیات علمی معین می‌کند بـه وسـیله تفکـر بـه یکـدیگر مربـوط نمایـد و روابـط علت و معلولی آنها را بفهمد.»

و پس از چند سطر اینطور به گفته خود ادامه می‌دهد:

«از همان زمان راسیونالیسـتهای (rationalist) قـرن هفـدهم (هـابز، اسـپینوزا، لایـب نیتس و غیره) عقاید علمی راجع به روح و تغییـرات آن بـه کلـی عـوض شـد و ایـن فلاسفه برای اولین دفعه بیان کردند که تمام تغییـرات روحـی در تحـت یـک سلسـله قوانین ثابت و معیّن است و بـر خـلاف آنچـه مـذاهب و ادیـان قـرون وسـطی ادعـا می‌کردند «روح» آزاد نیست و به خودی خود نمی‌توانـد اثـری ظـاهر سـازد و رابطـه علت و معلول که در علوم دیگر مخصوصاً علـوم طبیعـی مشـاهده مـی‌شـود در علـم روح نیز کاملًـا و بـه طـور دقیـق حکمفرماسـت. هـابز مطـابق بـا قـانون نیوتـون در مکانیک، قانون جبر را در روح کشف کرد، بدین معنی که هـیچ قضـیه روحـی بـدون سبب تولید نشده بی‌علت نیز از میان نمی‌رود.»

این مطلب که امور روحی تحت یک سلسله قوانین ثابت و معین است، یا اینکـه هیچ قضیه روحی بدون سبب تولید نشده و بی‌علت نیز از میان نمی‌رود، و یا موضـوع روابط امور روحی با امور بدنی یا با امور خارج از بدن، جزء الفبای علم روح به شمار می‌رود و هزارها سال است که فلاسفه بر روی این اساس افکار خویش را بنا کرده‌اند و این چیزی نیست که برای اولین دفعه در قرن هفدهم گفته باشند، بلکه بـر عکـس، از قرن هفدهم به بعد عده‌ای از فلاسفه اروپا که در مسأله جبر و اختیار بـه مختـار بـودن روح قائل شده‌اند مختار بودن را مستلزم آزادی از قانون علت و معلول دانسته‌اند ولـی دانشمندان می‌دانند که این عقاید هیچ گونه ارزش علمی یا فلسفی ندارد.

مذاهب و ادیان نیز منکر این اصل نبوده‌انـد، منتهـا چیـزی کـه روحیـون گفتـه و می‌گویند این است که امور روحی خواص عمومی ماده را ندارند نه آنکه قانون و قاعده ندارند و یا آنکه امور روحی اصلًا با ماده ارتبـاط ندارنـد و یـک دیـواری بـه بزرگـی

و از طرف دیگر اختلافاتی که هنگام به کار انداختن حواس (خطای حواس) در محسوسات می‌بینیم نخواهد گذاشت که بگوییم واقعیت جهان مادی خارج از

دیوار چین بین روح و ماده موجود است.

بلکه مطابق آخرین تحقیقی که از طرف فیلسوف بزرگ اسلامی صدر المتألّهین به عمل آمده و مورد قبول فلاسفه بعد از وی واقع شده روح خود عالی‌ترین محصول ماده است یعنی مولود یک سلسله ترقی و تکامل ذاتی طبیعت است و طبق نظریه این دانشمند هیچ گونه دیواری بین عالم طبیعت و ماوراء الطبیعه وجود ندارد؛ یعنی ممکن است یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل به موجود غیر مادی شود.

پس از بیان این مقدمات می‌گوییم که مسأله مورد اختلاف بین روحیون و مادیون این است که آیا ادراکات روحی و همچنین خود روح مجرد است یا مادی، و به عبارت روشن‌تر اختلاف در ماهیت و چگونگی واقعیت این امور است و مطابق آنچه در مقاله اول به ثبوت رسید تنها با اصول و موازین خاص فلسفی می‌توان وجود شئ را یا چگونگی وجود (ماهیت) آن را اثبات کرد و در هیچیک از چهار قسمتی که در بالا تشریح شد که خلاصه‌اش از این قرار است:

الف. وجود ادراکات.

ب. انجام یافتن یک سلسله عوامل خارجی.

ج. انجام یافتن فعالیتهای عصبی.

د. وجود یک سلسله قوانین روحی.

اختلافی نیست.

دانشمندان روحی از راه عدم انطباق خواص امور روحی بر خواص عمومی ماده اثبات می‌کنند که امور روحی (همانها که حضورا به آنها آگاه هستیم) مادی نیست، پس نمی‌تواند بر فعالیتهای عصبی منطبق شود، پس فعالیتهای عصبی مقدمه پیدایش یک سلسله امور غیر مادی است نه عین آنها. اما دانشمندان مادی بجای آنکه به اصل مطلب توجه کنند و ثابت کنند که آنچه ما درک می‌کنیم عین همان فعالیتهای عصبی است از مطلب خارج شده از کتب فیزیک یا فیزیولوژی یا روان‌شناسی جدید- که مطابق اسلوب ویژه خود (مشاهده و تجربه) موضوع ماهیت و چگونگی امور روحی را از بحث خارج می‌کند- مطالبی را ذکر می‌کنند که ارتباطی به مدعای فلاسفه

خودمان را در جای خودش ادراک نموده و نائل می‌شویم.
پس این صورت ادراکی نه در ماده ما جایگزین است و نه در ماده خارج از ما.

خلاصه بیان:

چون صورت ادراکی ما خواص عمومی ماده (انقسام، عدم انطباق بزرگ به کوچک) را ندارد مادی نیست.

ندارد و مثل اینکه پیش خود گمان می‌کنند که کسانی که روح و امور روحی را مجرد می‌دانند از این مطالب آگاهی نداشته و اگر آگاهی پیدا کنند داعی برای عقیده به تجرد روح نخواهند داشت.

مثلًا دکتر ارانی در جزوه بشر از نظر مادی می‌گوید:

«موقع فکر کردن، تغییرات مادی در سطح دماغ بیشتر می‌شود، خون متوجه دماغ می‌گردد، مغز بیشتر غذا می‌گیرد و بیشتر مواد فسفری پس می‌دهد به طوری که در ادرار شخص فکر کننده مقدار این ماده بیشتر می‌شود. موقع خواب که مغز کار زیاد انجام نمی‌دهد کمتر غذا می‌گیرد. این خود دلیلی بر مادی بودن آثار فکری است.»

سایر استدلالهای مادیین نیز از همین قبیل است یعنی همه خارج از موضوع است، بلکه بعضی از آنان کار را بالاتر کشانیده و می‌گویند چون در ضمن تشریح بدن، روح را نیافته‌اند پس روح وجود ندارد.

فلیسین شاله (felicien challaye) در قسمت متافیزیک از یکی از علمای علم «وظائف الاعضاء» موسوم به «بروسه» که عقاید مادی داشته نقل می‌کند که گفته است:

«من به وجود روح معتقد نخواهم شد مگر آنکه آن را در زیر چاقوی تشریح خود کشف کنم.»

حقیقت این است که از مطالعه کتب مادیین این مطلب به خوبی روشن می‌شود که آنان از عقاید فلاسفه الهی و روحی و از تصوری که این دانشمندان در باب خدا و روح یا سایر مسائل دارند اطلاع درستی ندارند و اطلاعاتشان منحصر است به آنچه

اشکال

ممکن است در بیان گذشته خرده گیری نموده و بگویید «ادراک» همان خاصه مادی است که در سلسله عصب یا مغز حاصل می‌شود و موضوع بزرگی و کوچکی و دوری و نزدیکی را کاوشهای علمی حل کرده. علم، امروز عقیده دارد به اینکه دستگاه ادراک بصری یک دستگاه دقیق عکاسی بیش نیست و همه اشعه در نقطه زرد چشم گرد آمده و ابصار محقّق می‌شود [1] و ما بجز همان نقطه چیزی نمی‌بینیم، چیزی

مردم عوام در باب روح و جن و پری و غیره دارند و یا آنچه ایده آلیستها- که گفته‌هاشان از گفته‌های عوام پایین‌تر است- گفته‌اند.

۱. در میان قدما در باب کیفیت ابصار (دیدن) و اینکه عمل «دیدن» چگونه محقق می‌شود دو نظریه معروف بود:

الف. نظریه انطباع.

ب. نظریه خروج شعاع.

صاحبان نظریه انطباع معتقد بودند که جلیدیّه (عدسی چشم) جسمی است شفّاف و صیقلی و آینه مانند، لهذا اگر جسمی در مقابلش قرار بگیرد نقشی از آن جسم در سطح آن واقع می‌شود و به این وسیله عمل «ابصار» محقق می‌شود. این عقیده منسوب به ارسطو و پیروانش بود و از دانشمندان اسلامی محمد بن زکریّا رازی و ابن سینا پیرو این عقیده بودند.

صاحبان نظریه خروج شعاع، عدسی چشم را جسمی نیّر و منبع نور مانند آتش و خورشید و ستارگان می‌دانستند و معتقد بودند که از چشم شعاعی نورانی خارج می‌شود و به جسم مقابل می‌خورد و به این وسیله ابصار محقق می‌شود.

صاحبان این نظریه دو دسته بودند: بعضی معتقد بودند که آن شعاع مخروطی است که رأس آن در چشم و قاعده آن بر روی جسم مرئی قرار میگیرد و گروه دیگر معتقد بودند که استوانه‌ای شکل است و آن سر شعاع که بر روی جسم مرئی است دائماً مضطرب و در حرکت است. این عقیده منسوب به افلاطون و جالینوس و پیروان آنها بود. از دانشمندان اسلامی خواجه نصیر الدین طوسی و عده دیگر این عقیده را

که هست از کوچکترین جزئی که در این نقطه مشاهده می‌کنیم بقیه اجزاء را انـدازه می‌گیریم و از نسب و فواصل اجزاء، بزرگتری و کوچکتری نسبی به دست می‌آید؛ و البته در این مرحله اختلاف کیفیات دیگر از قبیل سایه‌ها و مانند آنها نیز مؤثر اسـت. تا اینجا تنها اختلافات نسبی مؤثر می‌باشد، و چون با رؤیتهای دیگری حجـم باصـره خود را تقریباً با بدن خود و بدن خود را با جسمهای خارج از خود اندازه گرفته‌ایم، از این روی می‌دانیم که تقریباً نسبت حاضره را تا چه اندازه باید بزرگ نمود تـا بـه حقیقت نزدیک شده و انطباق پذیرد و در نتیجه هنگام رؤیت خارج، به انضمام ایـن افکار، جهان پهناوری را تحت ابصار می‌آوریم و می‌پنداریم که شخص، این ابصار با این بزرگی را درک می‌کند.

پذیرفته‌اند. پیروان هر یک از این دو نظریه برله و علیه یکدیگر دلائلی ذکر کرده‌اند که در کتب فلسفه مسطور است و از جمله اشکالاتی که صاحبان نظریه خروج شـعاع بـر صاحبان نظریه انطباع کرده‌اند اشکال عدم انطباق بزرگ بر کوچک اسـت کـه در مـتن اشاره شده و جوابی هم که صاحبان نظریه انطباع داده‌اند همـان اسـت کـه در مـتن در ضمن اشکال بیان شده است و امروز هم مورد پسند دانشمندان علوم طبیعی است.

شیخ شهاب الدین معروف به «شیخ اشراق» عقیده سـومی دارد کـه چنـدان قابـل اهمیت نیست و از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

صدر المتألهین فیلسوف شهیر اسلامی عقیده جداگانه‌ای در بـاب حقیقـت ابصـار دارد. این دانشمند اظهار داشت هیچیک از دو نظریه فوق بر فرض صحت و تمامیـت، حقیقت ابصار را نمی‌تواند توجیه کنـد زیـرا هـر دو نظریـه مربـوط بـه عمـل طبیعـی (فیزیکی) چشم است و ابصار ماوراء عمل طبیعی است. این دانشمند با اثبـات نظریـه معروف خود در باب اتحاد عاقل و معقول و اتحاد حاسّ و محسوس، ثابـت کـرد کـه «دیدن» یک نوع فعالیت ابداعی نفس است که عمل طبیعی (فیزیکی) مقدمه آن است و پس از انجام یافتن عمل طبیعی، نفس با قدرت فعاله خود صورت مماثل شئ محسوس را در صقع خود ابداع و انشاء می‌نماید.

صدر المتألهین در جلد چهارم اسفار در مقام رد عقیده اصحاب انطباع می‌گوید: «و هذا بعد تمامه انما یدلّ علی انطباع الشبح فیه لا کون الابصار به» یعنی ادلّه نظریه انطباع بر فرض صحت و تمامیت، دلالت می‌کند که شبح و تصویری در چشم واقع می‌شـود اما دلالت نمی‌کند که «دیدن» به او محقق می‌شود.

پاسخ

بیان گذشته ما متکی به انکار این حقایق علمی نبوده بلکه سخن ما متوجه هدف دیگری است و آن این است که مدرک ما به ضمیمه روابط تصدیقی و فکر نامبرده یک «واحد» را تشکیل داده و چیزی را به وجود می‌آورد که به قول اشکال کننده «پندار» است و این پنداشته ما با خواص عمومی ماده تطبیق نمی‌کند در عین حال که پدیده‌ای که در نقطه زرد یا مغز است دارای خواص مادی است؛ گذشته از اینکه

و راجع به عقیده خروج شعاع می‌گوید: «و نحن لا ننکر ایضاً تحقق الشعاع من البصر الی المرئیّ صورته لکن نقول لا بدّ فی الرؤیهٔ من حصول صورهٔ المرئیّ للنفس» یعنی ما در صدد انکار این جهت نیستیم که شعاعی از چشم خارج می‌شود، حرف ما این است که باید شئ مرئی یک صورتی پیش نفس داشته باشد تا «دیدن» محقق شود.

روی نظریه صدر المتألهین هر یک از دو نظریه فوق تنها عمل طبیعی و فیزیکی چشم را توجیه می‌کند نه حقیقت ابصار و دیدن را از لحاظ فلسفی.

مطابق تحقیقاتی که اخیراً دانشمندان علوم طبیعی از طرفی در باب نور و از طرفی در باب کیفیت ساختمان چشم کرده‌اند مسلّم شده است که دو نظریه فوق حتی از لحاظ توجیه عمل فیزیکی چشم نیز صحیح نیست؛ یعنی نه انطباع است و نه خروج شعاع. مطابق تحقیقات دانشمندان جدید دستگاه چشم عیناً مثل یک دستگاه عکاسی است. اشعّه مستقیم یا منعکس از جسم مرئی به داخل چشم وارد شده از حجاب شفّاف قرنیّه و مایع زلالیّه و صفحه عنبیّه گذشته داخل سوراخ مردمک می‌شود و از عدسی چشم (جلیدیّه) عبور نموده و مطابق خاصیت مخصوص عدسیها در نقطه معیّن، تصویری از نور ایجاد می‌نماید و آن نقطه عبارت است از نقطه مخصوصی در شبکیّه به نام «نقطه زرد» که تصویر در آنجا واقع می‌شود.

خواننده محترم می‌داند که نظریه جدید در باب ابصار هر چند دو نظریه معروف بالا را باطل می‌کند اما نظریه صدر المتألهین راجع به اینکه این گونه اعمال طبیعی و فیزیکی حقیقت ابصار را نمی‌تواند توجیه کند به قوّت خود باقی است. جوابی که در متن به اشکال داده شده روی این نظریه است.

همین روابط تصدیقی (این او است، این چنان است) قابلیت انقسام را ندارد و اگر چنانچه یک خاصه مادی و جایگیر در مغز بود با انقسام مغز منقسم بود؛ و از این روی این خصوصیات را به اشعه مجهوله یا امواج نامرئی نیز نسبت نمی‌توان داد زیرا بالاخره همه مادی بوده و حکم ماده را دارند.

اشکال

ما در مورد خط و سطح و جسم، خواص ماده را نمی‌بینیم و ندیدن غیر از نداشتن است. گاهی که خط و سطح و جسم را متصل واحد می‌بینیم اجزاء ماده را دیده و فواصل (خلأ) را نمی‌بینیم نه اینکه دیده باشیم فواصل نیست، آنگاه می‌پنداریم چیزهایی بی‌خواص ماده موجود شده‌اند.

پاسخ

در صحت این بیان سخنی نداریم ولی به خلاف انتظار شخص اشکال کننده نتیجه این بیان به نفع ماست. ما خط و سطح و جسم را بی‌شکاف می‌بینیم، پس در ظرف ادراک ما سطح و خط و جسم بی‌شکاف موجودند [1]، و به عبارت دیگر که

---

۱. از جمله ادراکات و تصوراتی که برای ذهن حاصل می‌شود ادراک کمّیات متصله است. در تعریف «کمّ متصل» معمولاً می‌گویند «کمیتی که اجزاء آن به هم پیوسته است، مانند خط و سطح». البته واضح است که منظور این نیست که کمّ متصل، بالفعل دارای اجزائی است و آن اجزاء وصل به یکدیگر است، بلکه منظور این است که بین هر دو جزء که در آن فرض شود، حدّ مشترکی وجود دارد و بین آنها انفصال و جدایی نیست، به خلاف کمیات منفصله که دارای اجزاء بالفعل و آن اجزاء، مستقل از یکدیگر و از هم جدا هستند. علیهذا هر کمّ متصل مانند خط مستقیم و خط منحنی و دایره و سطح، یک واحد دارای امتداد و کشش (متصل واحد) است.

درباره این نوع ادراکات دو نکته هست که از لحاظ فلسفی لازم است مورد توجه قرار گیرد:

الف. اینکه این مفاهیم از کجا ناشی شده و منشأ این تصورات چیست؟

شخص اشکال کننده بیشتر می‌پسندد، ما در مورد ادراک خط و سطح و جسم می‌پنداریم چیزهایی بی‌خواص ماده موجود شده‌اند یعنی در ظرف پندار ما چیزهایی بی خواص ماده موجود شده‌اند و این چیزها موجودند زیرا خطا و صواب و پندار و حقیقت، مفاهیمی هستند نسبی و قیاسی؛ پندارهای ما هنگامی که با خارج سنجیده شود پندار و پوچ است وگرنه حقیقتی است از حقایق.

این سخن را که در مورد محسوسات با حواس ظاهره گفتیم، در مورد خواص روحی مانند اراده و کراهت و حب و بغض و علم و تصدیق (وجدانیّات به اصطلاح منطق) نیز صادق و قابل تطبیق است زیرا ما این پدیده‌ها را آشکار و بی‌تردید در خودمان مشاهده می‌نماییم در حالی که خواص عمومی ماده را از قبیل انقسام و

گروهی از فلاسفه اروپا که آنها را «عقلیون» می‌گویند (کسانی که به پاره‌ای از تصورات ناشی از فطرت و غیر منتهی به حس معتقدند) منشأ این تصورات را فقط عقل می‌دانند. این گروه می‌گویند چون نقطه (شئ بدون بعد) و خط (شئ یک بعدی) و سطح (شئ دو بعدی) در خارج وجود ندارد و آنچه وجود دارد اشیاء سه بعدی یعنی اجسام است، پس منشأ این تصورات نمی‌تواند احساس باشد زیرا احساس فرع آن است که «محسوس» وجود خارجی داشته باشد، پس این تصورات مستقیماً از قوّه عقلانی ناشی شده است.

گروه دیگر که آنها را «حسیون» می‌گویند (کسانی که تمام ادراکات و تصورات را منتهی به حس می‌دانند) معتقدند که منشأ تصورات ریاضی نیز ادراکات حسی خارجی است؛ می‌گویند تصور نقطه و خط و سطح و دایره و غیره نیز از دیدن اشیائی در طبیعت برای ذهن حاصل شده است، لکن آن اموری که ابتدائاً منشأ تصور این مفاهیم هستند مصداق دقیق و واقعی نیستند بلکه آنها نمونه ناقصی برای ذهن هستند و ذهن پس از ادراک آنها با قدرت فعاله خود کامل آن نمونه‌ها را می‌سازد؛ مثلًا دیدن اشیائی مانند سر سوزن، نمونه شده است که ذهن تصور نقطه حقیقی را اختراع نماید، و دیدن چیزهای باریکی مانند نخ نازک و چیزهای مدوّری مانند ماه شب چهارده، برای ذهن نمونه واقع شده که تصور خط و دایره را به معنای هندسی آنها ابداع نماید.

هر چند عقیده عقلیون دایر بر اینکه تصورات مفاهیم هندسی هیچ گونه استنادی به احساس ندارد صحیح نیست و دلیلی هم که اقامه کرده‌اند و در بالا ذکر شد ناتمام است (چنانکه در فلسفه در باب نسبت مقدار به جسم ثابت شده) لکن این اندازه مورد

تحول (درست دقت شود) ندارند، پس این گونه پدیده‌های نفسانی نیز مادی نخواهند بود.

و نیز این سخن را در مورد یک دسته دیگر از ادراکات (مدرکات کلیه عقلیه به اصطلاح فلسفه) نیز می‌توان اجرا کرد، زیرا معانی که با یک سلسله اوصاف و خواصی مقارنند که در ماده، ممتنع الوقوع هستند اگر چه در عین حال به ماده به نحوی انطباق دارند (مانند مفهوم انسان کلی که به هر انسان خارجی صادق است؛ با اینهمه در ماده، انسانی که به هر انسان قابل تطبیق باشد نداریم زیرا هر انسان که در خارج می‌باشد شخصی است که به غیر خود قابل تطبیق نیست).

اتفاق همه علما حتی علمای حسی است که در ادراک کمیات متصله، ذهن بدون دخالت و فعالیت نیست.

ب. منشأ اصلی تصور خط و سطح و دایره و غیره را چه عقل بدانیم و چه حس (نزاع بالا) شکی نیست که این امور با خواص و کیفیاتی که ما ادراک می‌کنیم در طبیعت مادی وجود ندارد ولی البته نه از این جهت که راسیونالیستهای اروپا می‌گفتند که خط و سطح مثلًا یک بعدی و دو بعدی هستند و آنچه در طبیعت وجود دارد جسم سه بعدی است، بلکه از جهت اینکه آنچه در طبیعت مادی وجود دارد (اعم از ماده مغزی و ماده خارجی) منقسم و دارای اجزاء و مفاصل است و این امور در ظرف ادراک ما صاف و یکپارچه و یکنواخت وجود دارند؛ مثلًا ما فصل مشترک دو سطح مکعب را به صورت خط، و حدّ فاصل یک جسم را از فضای خارج به صورت سطح و رسم حاصل از حرکت پایه پرگار را به صورت دایره ادراک می‌کنیم و حال آنکه از روی قرائن قطعی علمی می‌دانیم که در فضای مادی، خط و سطح و دایره با این کیفیت وجود ندارد، بلکه درباره دایره می‌توان گفت اصلًا در طبیعت وجود ندارد، پس این امور با این خواص معیّنی که در ذهن ما دارند مادی نیستند و ذهن آنها را در فضای دیگری که «فضای ذهن» یا «فضای هندسی» می‌توان نامید و با فضای مادی متفاوت است، رسم می‌کند.

ما در مسائل هندسی در ذهن خود خطوط و اشکالی رسم می‌کنیم و بر روی آنها احکام ثابت قطعی صادر می‌کنیم؛ مثلا در ذهن خود دایره یا مثلث رسم می‌کنیم و ذهن ما احکام مخصوص دوایر و مثلثات را با کمال قطعیت و یقین صادر می‌کند (ریاضیات قطعی‌ترین علوم به شمار آمده) و حال آنکه در طبیعت مادی، این احکام بلاموضوع هستند.

این معانی کلیه، کلی و ثابت و مطلق می‌باشند و در جهان ماده موجودی با ایـن صفات نداریم و هر چه هست شخصی و متغیر و مقید می‌باشد، پس ایـن سلسـله از مدرکات را نیز مجرد از ماده باید شمرد.

برهان دیگر

در مورد علم، تنها یک نگاه کافی است. اگر باریک بینی کرده و با وجدان صاف بیازماییم خواهیم دید صورت علمی و تغیّر با هم هیچ گونـه سـازش ندارنـد، و بـه عبارت فلسفی، حیثیت علم غیر از حیثیت تغییر و تحول می‌باشد و با توجه به اینکه موجود مادی عین تغییر و سیلان است باید قضاوت کرد که سنخ علـم غیـر از سـنخ ماده است.

اگر چنانچه برای باریکی این نکته ذهنتان آماده دریـافتنش نباشـد ممکـن اسـت حالات مختلفه علم و ادراک را مانند معرفت و تذکر (شناختن و بـه یـاد افتـادن) در این باب بسنجید. چیزی را که ادراک کرده‌ایم و دوباره ادراک می‌کنیم، می‌فهمیم کـه مدرک در حال دومی همان خود مدرک اولی ماست [1]، و همچنین چیزی را که ادراک

فلیسین شاله در متدولوژی (methodologie) در فصل «روش ریاضـیات» بیـانی دارد که در اینجا مورد استفاده است، می‌گوید:

«اشکال هندسی را ذهن در فضای موهومی که شبیه است به مکان محسوس و لکن عین آن نیست رسم می‌کند. مقصود از «مکان محسـوس» محیطـی اسـت کـه انسـان اشـیاء خارجی را در آنجا می‌یابد. این محیط را انسان بینا به وسیله چشم و اشخاص کور به وسیله لامسه و مدد سامعه درک می‌کنند. مکان محسوس همیشه پـر اسـت از اشـیاء و چون اشیائی که آن را پر می‌کنند گوناگون و از حیث مقاومـت مختلـف اسـت، مکـان محسوس غیر متجانس است و محدود هم هست زیرا میدان دید و مسـافتی کـه از آن می‌توان صدایی را شنید محدود می‌باشد. اما فضای هندسی بر خلاف مکان محسوس، محیطی است تهی و متجانس و بی‌کران و بی‌نهایت قابل قسمت.»

و خلاصه این بیان آنکه از راه عدم انطباق خـواص ادراکـات مـا دربـاره کمیـات متصله با خواص معیّنه ماده ناچار باید این ادراکات را غیر مادی بدانیم.

۱. موضوع قدرت ذهن برای حفظ و نگاهداری آنچه به وسیله یکی از حواس احساس نموده (قوه حافظـه) و سـپس یـادآوری آنهـا و تشـخیص اینکـه ایـن

نموده و سپس فراموش کرده یا غفلت می‌ورزیم و دوباره به یادش می‌افتیم، همان اولی به یادمان می‌افتد. اگر چنانچه مدرک ما در هر دو حال یک واحد حقیقی نبوده و ثبات و بقائی که حافظ عینیت است نداشت، تحقق معرفت و تذکر معنی نداشت، با اینکه معرفتها و تذکرهایی با مرور هفتاد سال یا کمتر و بیشتر داریم که در ظرف این مدتها اعصاب و مغز با همه محتویات مادی خود چندین بار تا آخرین جزء مادی خود تغییر و تبدیل یافته‌اند.

«یادآوری شده» عین همان ادراک گذشته است و ادراک جدید نیست، یکی از اسرارآمیزترین مسائل روحی است.

دقت فلسفی در این مسأله به خوبی واضح می‌کند که دستگاه روحی و ادراکی در ماوراء دستگاه اعصاب و فعالیتهای عصبی قرار گرفته و برخلاف فرضیه مادیین ادراکات را از خواص معیّنه ماده نمی‌توان دانست.

برای اینکه زمینه استدلال روشن شود اول چگونگی این استعداد ذهنی را مطابق آنچه هر کسی حضوراً و وجداناً در خود می‌یابد و روان‌شناسان تشریح کرده‌اند یادآوری می‌کنیم، سپس به ذکر تئوریهای علمی و فلسفی درباره آن می‌پردازیم.

تردیدی نیست که اگر انسان چیزی را به وسیله یکی از حواس خود احساس نمود، برای دفعات بعد می‌تواند آن چیز را در ذهن خود حاضر سازد بدون آنکه احتیاج داشته باشد که از نو آن را احساس نماید؛ مثلاً اگر یک روز رفیق خود را در یک نقطه معیّن ملاقات نمود و بین آنها مذاکراتی واقع شد خاطره‌ای از این ملاقات و مذاکره در ذهن او باقی می‌ماند و هر وقت بخواهد آن ملاقات و گفتگو را یادآوری می‌کند و آن منظره و کلمات را در صفحه ذهن حاضر می‌سازد با تمیز و تشخیص اینکه این خاطرات فعلی تخیل موهوم نیست که ذهن از خود اختراع کرده باشد و احساس مجدد هم نیست یعنی آن ملاقات و گفتگو در زمان حاضر تکرار نشده است بلکه این خاطرات مربوط به ملاقات و گفتگوهایی است که در گذشته واقع شده است.

علمای روان‌شناسی می‌گویند از ابتدای اینکه ذهن انسان چیزی را در تحت تأثیر عوامل خارجی احساس می‌کند تا هنگامی که خود به خود بدون تأثیر عوامل خارجی آن را در زمان بعد مورد توجه قرار می‌دهد چهار مرحله را طی می‌کند:

الف. احساس ابتدائی (فراگیری) یعنی یک چیز ابتدا باید احساس بشود تا آنکه

اشکال

دانشمندان مادی به این استدلال پاسخ می‌دهند که تبدّلاتی که در مغز مثلا انجام می‌گیرد، تدریجی و دقیق است و دستگاه ادراک بـه دریـافتن وی قـادر نیسـت و

ذهن آن را نگاهداری و یادآوری نماید. بدیهی است تا چیزی از خارج وارد ذهن نشود نگاهداری و یادآوری معنا ندارد.

ب. حفظ (نگاهداری). چیزی که وارد ذهن می‌شود، تا اثری از خود باقی نگذارد (یا خود باقی نماند) ممکن نیست خود به خود با نبودن عوامل مؤثر خارجی مجدداً در صفحه ذهن حاضر شود.

ج. تذکر (یاد آوری) یعنی مورد توجه قرار دادن آن خاطره گذشته یا حاضر کردن آن خاطره گذشته در صفحه روشن ذهن.

د. تشخیص (بازشناسی) یعنی تمیز دادن اینکه این یادآوری امر گذشته اسـت نـه احساس مجدد و نه تخیل واهی.

تئوریها و فرضیه‌های دانشمندان، راجع به مرحله دوم از این چهار مرحله (مرحله حفظ) است، راجع به این جهت که صورتهای ادراکی در مدتی که مـورد توجـه ذهـن نیست در چه حالی است؟ به چه نحو نگاهداری می‌شود؟ مثلًا در مثال بالا پس از آنکه رفیق خود را ملاقات نمود و مذاکراتی بین آنهـا صـورت گرفـت، در مـدتی کـه ایـن ملاقات و مذاکره مورد توجه ذهن نیست در چه حالی است و به چه نحـو نگاهـداری می‌شود که بعدها می‌تواند مرحله سوم (یادآوری) و مرحله چهارم (بازشناسی) را طی کند؟

اینک شرح بعضی تئوریهای مهم درباره این موضوع:

بعضی از حکمای یونان قدیم معتقد بوده‌اند که تصویری از شـئ ادراک شـده در مغز نقش می‌بندد و عین آن تصویر در مغز باقی می‌ماند. این نظریه امـروز طرفـدارانی ندارد و از جهاتی مردود است.

دکارت می‌گوید تأثیرات ابتدائی، شیارهایی در مغز ایجاد مـی‌نمایـد و هـر وقـت روح به آن شیارها عبور نمود تأثیری مشابه تأثیر اولی ایجاد می‌کند. مطابق ایـن نظریـه روح در ذات خود موجودی است مستقل از بدن ولی از «ادراکات» تنها چیزی که باقی

از طرف دیگر در نهایت سرعت جزء جای جزء نشسته و خاصه جزء تازه که مشاکل خاصه جزء کهنه می‌باشد به جای خاصه در گذشته قرار می‌گیرد که قوّه مدرک

می‌ماند شیارهای مغزی است. این نظریه نیز نه مورد قبول فلاسفه روحی و نه مورد قبول فلاسفه مادی است.

نظریه‌های دیگری نیز هست که قابل توجه نیست و ما فقط به شرح دو نظریه، یکی مبنی بر مادی بودن حافظه- که طرفداران مادی بودن روح در عصر اخیر آن را اختیار کرده‌اند و پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیک آن را تشریح کرده‌اند- و دیگر مبنی بر مادی نبودن حافظه مطابق اصول مخصوص مکتب فلسفی صدر المتألهین می‌پردازیم و ضمناً اشکالاتی که به نظریه مادی بودن حافظه وارد می‌شود برای خوانندگان محترم توضیح می‌دهیم و این دو نظریه را تحت عنوان «نظریه روحی» و «نظریه مادی» بیان می‌کنیم.

نظریّه روحی

صاحبان این نظریه ادراکات را فعالیت مستقیم نفس (جوهر غیر مادی) می‌دانند و اعمال عصبی را تنها مقدمه به وجود آمدن این ادراکات می‌دانند. مطابق این نظریه نسبت ادراکات به نفس نسبت فعل است به فاعل، و به اصطلاح فلسفی، این ادراکات قیام صدوری دارند به نفس نه قیام حلولی و عین این صور ادراکی در صقع نفس باقی است و تذکر (یاد آوری) عبارت است از مورد توجه قرار دادن همان صور اولیه.

مطابق این نظریه عین صورتهای ادراکی اولی حفظ و نگاهداری می‌شود و بعدها مورد یادآوری و بازشناسی قرار می‌گیرد.

نظریّه مادّی

صاحبان این نظریه (هر چند نتوانسته‌اند به طور قطعی اظهار نظر کنند) می‌گویند بر خلاف نظریه بالا هیچگاه عین ادراکات اولیه حفظ و نگاهداری نمی‌شود و اینطور نیست که هر صورت ادراکی در ذهن پدید آمد قوه حافظه عین آن را نگاهداری کند،

نمی‌تواند ضبط کند، و از این روی می‌پندارد که تازه خود کهنه می‌باشد، چنانکه اگر آب صافی در مجرایی تراز و بی‌مقاومت بگذرد و شما عکس خود را در سطح آب تماشا کنید عکس به چشم شما ثابت خواهد نمود در حالی که حقیقتاً در هر لحظه یک عکس تازه می‌بینید و تمیز نمی‌دهید. تبدل مدرکات را به همین قیاس باید تصور کرد.

زیرا ادراک عبارت است از فعالیت اعصاب، و اعصاب درباره یک شیئ نمی‌توانند فعالیت مداوم داشته باشند یعنی فعالیتهای اعصاب هر لحظه متوجه شیئ مخصوصی است و در حالی که چیزی مورد توجه نیست قهراً سلسله عصبی درباره آن فعالیت ندارد، پس در حال عدم توجه، خاطره ادراکی به صورت ادراک وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. این دانشمندان می‌گویند هر چیزی که یک بار ادراک شد فقط اثری از او در یک نقطه مخصوصی از مغز، مثلًا یک یا چند سلّول، پیدا می‌شود و هر وقت آن نقطه مخصوص در اثر یک عامل خاصی (اراده و غیره) تهییج شد اعصاب دوباره به فعالیت می‌پردازند و باعث دوباره تولید شدن ادراک اولی می‌گردند؛ مثلًا در مثال بالا ملاقات و مذاکره با رفیق در حالی که مورد توجه نیست به صورت خاطره ادراکی در ذهن موجود نیست بلکه فقط اثری از وی در یک نقطه معیّن مغز باقی می‌ماند که هر وقت آن نقطه تحریک شود باعث دوباره تولید شدن آن خاطره ادراکی می‌گردد و شخص می‌پندارد که خود این خاطره محفوظ و باقی بوده.

علیهذا مطابق این نظریه هر تذکر و یادآوری تولید جدیدی است، بر خلاف نظریه اول که تذکر را تولید جدید نمی‌داند، و ما برای توضیح بیشتر، نظریه مادیین را درباره مادی بودن حافظه از قول خودشان نقل می‌کنیم.

دکتر ارانی در پسیکولوژی صفحه ۱۱۷ می‌گوید:

«در عمل حافظه باید توجه کرد که چگونه یک تأثیر یا احساس در روح ثابت می‌شود؟ چگونه محفوظ می‌ماند؟ چطور دوباره تولید می‌شود؟ چگونه روح قضیه را در ازمنه گذشته مجسم می‌نماید؟»

و در صفحه ۱۱۸ اینطور به این پرسشها پاسخ می‌دهد، می‌گوید:

«گویا جاده‌های ارتباطی ما بین قضایا تولید می‌گردد و این جاده‌ها در مغز باقی

پاسخ

چنانکه در پاسخ اشکالات گذشته گفته شد ما نمی‌خواهیم انجام گرفتن یک عمل فیزیکی را در مغز انکار نماییم یا تحول و تغییر را از ماده و مادیات نفی کنیم، بلکه سخن ما فقط مربوط به مفهوم یک جمله است و آن این است: «ما می‌پنداریم

می‌ماند ... وجود این راهها سبب محفوظ بودن یک قضیه در حافظه و تهییج آنها باعث دوباره به یاد آمدن آن قضیه می‌گردد.»

و در صفحه ۱۱۶ با نگرانی و تردید می‌گوید:

«معلوم نیست ارتباط حافظه مدت زیادی به چه حالت در روح باقی می‌ماند و به چه ترتیب می‌توان قضیه مخصوصی را دوباره در روح تولید نمود؟ می‌توان قبول نمود که موقع به یاد آوردن قضایا شخص به طور ارادی حالت فشار خون یا درجه حرارت یا عوامل دیگر فیزیکی را در مغز تغییر می‌دهد.»

مطابق نظریه مادی بودن حافظه، دستگاه مغز عیناً مانند دستگاه ضبط صوت است که صدا را بر روی یک صفحه یا یک نوار ضبط می‌کند. همان طوری که مثلًا دستگاه نوار مغناطیسی این خاصیت را دارد که کلماتی که در برابر میکروفون ادا می‌شود در خود ضبط می‌کند یعنی اثری از آنها در نقطه‌های مخصوص پیدا می‌شود که هر وقت آن نقطه با عوامل خاص فنی تهییج بشود درست صدایی مانند همان صدای اصلی که در برابر میکروفون پیدا شده تولید می‌کند و اینطور نیست که همیشه صوت با حالت صوتی در نوار موجود باشد، فقط وقتی به حالت صوتی موجود می‌شود که نقطه مخصوص تهییج شود؛ مغز هم عیناً همین‌طور است، اگر تأثیرات خارجی بر سلسله عصبی وارد شد سلسله عصبی عکس العملی تولید می‌کند، این عکس العمل همان خاصیت ادراک کردن است، و پس از آن اثری از آن در یک نقطه معین مغز باقی می‌ماند و کیفیت این اثر معلوم نیست، اینقدر معلوم است در حال عدم توجه که مغز درباره شیٔ ادراک شده فعالیتی نمی‌کند ادراک با حالت ادراکی نمی‌تواند موجود باشد لکن هر وقت آن نقطه معیّن تهییج شد ادراک اولی دوباره تولید می‌گردد.

این تازه همان کهنه است». در ظرف این پندار، تازه و کهنه یکی هستند و این وحدت با مادیت ادراک نمی‌سازد و البته چنانکه گفته شد این ادراک نسبت به خارج می‌تواند خطا و پوچ بوده باشد نه پیش خود و در ظرف خود.

این بود خلاصه نظریه مادی بودن حافظه. بر این نظریه چند ایراد مهم وارد است:

الف. اینکه مطابق این نظریه باید هر مفهوم ذهنی را به یک یا چند سلول معین اختصاص بدهیم و این قابل قبول نیست زیرا:

اولًا بدیهی است که هنگام ادراک یا به یاد آوردن یک مفهوم، تنها یک یا چند سلول به کار نمی‌افتد؛ مثلًا هنگام دیدن چیزی تمام سلولهای باصره به کار می‌افتد و هنگام دیدن چیز دیگر باز همان سلولها به فعالیت می‌پردازد، و همچنین هنگام به یاد افتادن یا شنیدن و غیره؛ و نظر به ورود امثال این ایراد است که خود مادیین در صحت این نظریه اظهار تردید کرده‌اند. دکتر ارانی در پسیکولوژی صفحه ۱۰۰ می‌گوید:

«روح هر وقت می‌تواند تولید تجسمات کند، مثلًا می‌تواند یک مرد یا یک سگ را با تمام یا اغلب صفات مجسم نماید. ترتیب تولید این شکل مجسم در روح هنوز به وسائل علمی معین نشده و عقاید مختلفه در این باب موجود است. مثلًا اگر فرض کنیم پس از دیدن یک سگ یک دسته از سلولهای دماغ برای تولید تجسم سگ بدون وجود حیوان مستعد می‌شوند در این صورت بایستی برای هر شئ یک دسته مخصوص سلول معین شود و این مشکوک است چون عده سلولها برای اشیاء لا تعدّ و لا تحصی کافی نخواهد بود.»

ثانیاً اگر فرض کنیم هنگام دیدن یا شنیدن چیزی یک سلول یا چند سلول معین متأثر می‌شود و با دیدن یا شنیدن چیز دیگر یک یا چند سلول دیگر، چه علتی دارد که اگر دیدن یا شنیدن همان شئ اول تکرار شد یک عده سلول دیگر متأثر نمی‌شود و فقط همان سلولهای اولی تهییج می‌شوند و یادآوری محقق می‌گردد؟

ب. همان طوری که در بالا اشاره شد یکی از خواص «حافظه» بازشناسی است یعنی تشخیص این خصوصیت که این «یادآوری شده» عین همان اولی است و ادراک فعلی جدید نیست و موهوم و بی‌معنا هم نیست، و این با نظریه مادی بودن حافظه سازگار نیست زیرا اگر فرضاً ما مغز را نسبت به ادراکات مانند یک دستگاه ضبط صوت

بنا به عقیده این دانشمندان تحقق تصدیق (مقابل تصور) در جهان، امکان پذیر نباید باشد زیرا هنگامی که ذهن ما موضوع را فرض کرد، تا رفت محمول را آورده و بار کند موضوع به واسطه تحول از میان رفته و موضوع تازه جایگزین او خواهد بود؛

بدانیم تنها دارای این خاصیت خواهد بود که هر وقت نقطه خاص تحریک شود ادراکی شبیه ادراک اولی از هر جهت تولید کند همان طوری که دستگاه ضبط صوت صدایی عیناً شبیه صدای اولی تولید می‌کند نه عین آن را، در صورتی که ما وجداناً و حضوراً می‌دانیم که ذهن ما دارای خاصیت بازشناسی است یعنی تشخیص می‌دهد که «این اوست» و تولید جدید و فعل جدید نیست؛ و خلاصه این اشکال اینکه از راه «عینیّت» که از مشخصات قوه حافظه است نمی‌توان نظریه مادی بودن حافظه را پذیرفت.

ج. مغز با همه محتویات خود تغییر می‌کند و دستخوش تحول و تبدل است و در طول عمر هفتاد ساله یک نفر چندین بار ماده مغزی وی با همه محتویات خود عوض شده و ماده دیگری جایگزین آن شده در صورتی که خاطرات نفسانی وی چه «تصورات» مانند چهره رفیق ایام کودکیش که در ده سالگی او را دیده و قیافه آموزگارش که پس از دوره دبستان او را ندیده، و چه «تصدیقات» مثل اینکه در دبستان شنیده که ارسطو شاگرد افلاطون بوده است و او به این مطلب اذعان (تصدیق به اصطلاح منطق) پیدا کرده، تمام اینها همان طور محکم و پا بر جا در ذهنش باقی است و خلاصه تمام تصورات و تصدیقات سابقش کماکان باقی مانده است و اگر اینها جایگزین در ماده بود قهراً تغییر کرده بود.

و اما مثال عکسی که در آب جاری می‌افتد که در متن از طرف مادیین ذکر شده است پیداست که یک مثال شاعرانه است زیرا اینکه ما او را ثابت می‌بینیم تنها به جهت آن است که در خیال ما صورت ادراکی باقی دارد و اگر فرضاً حتی در خیال صورت ادراکی باقی نمی‌داشت ما هرگز او را باقی نمی‌پنداشتیم. خلاصه این اشکال آنکه از نظر ثبات ادراکات ذهنی که از مشخصات قوه حافظه است نمی‌توان نظریه مادی بودن قوه حافظه را پذیرفت.

طرفداران مادی بودن حافظه مهمترین استدلالی که در زمینه مادی بودن حافظه کرده‌اند این است که ما عملًا می‌بینیم حافظه مربوط است به بعضی از قسمتهای مغز و هر چند برای بسیاری از اعمال روحی از قبیل حافظه و دقت هنوز محل معین و

هیچ پاسخی به هیچ پرسشی، هیچ ابطالی به هیچ اثباتی، هیچ ذیلی به هیچ صدری ارتباط نخواهد داشت. البته هیچگاه وجدان سالم زیر بار این گونه تشکیک و سفسطه نخواهد رفت.

مشخصی تعیین نشده است ولی تردیدی نیست که با تغییر یا اختلالی که در بعضی از قسمتهای دماغ پیدا می‌شود حافظه از بین می‌رود، پس معلوم می‌شود که حافظه از خواص تشکیلات مادی مغز است و اصولًا می‌توان از دو راه نظریه مادی بودن حافظه را تأیید نمود:

الف. عروض نسیان. تردیدی نیست که هر انسان بلکه حیوانی به تفاوت دچار فراموشی می‌شود. هیچکس نیست که تمام خاطرات دوره زندگانی خود را در یاد داشته باشد و حال آنکه اگر حافظه غیر مادی بود نسیان و فراموشی معنا نداشت زیرا فراموشی در اثر محو شدن صور ادراکی از صفحه ذهن عارض می‌شود و اگر روح از خود وجود مستقلی از بدن می‌داشت و صور ادراکی، مصنوع و معلول او و غیر مادی بودند می‌بایست همیشه باقی باشند زیرا منشأ و علّت آنها که به عقیده روحیون یک امر مجرد است باقی است و هر معلولی در بقا تابع علت خودش می‌باشد، ولی مطابق نظریه مادی علت فراموشی واضح است، یعنی تغییراتی است که در ماده عصبی حاصل می‌شود، اختلاف اشخاص از لحاظ قدرت حافظه مربوط به وضع ماده عصبی آنهاست. دکتر ارانی می‌گوید:

«قدرت حافظه یک شخص منوط به قدرتی است که ماده عصبی وی در مقابل حفظ تغییرات دارد، هر قدر وضعیت تغییر را بتواند نگاهداری کند قدرت حافظه بیشتر خواهد بود.»

ب. عروض امراض حافظه‌ای که در اثر اختلالات مخصوص در دستگاه مغز حاصل می‌شود. بسیار اتفاق افتاده که یک نفر در اثر یک مرض یا در اثر یک ضربه محکم که بر مغزش وارد شده تمام خاطرات گذشته یا قسمتی از آنها را به کلی از یاد برده است. بعضی از مصدومین ایام جنگ که به سختی قسمت سر و جمجمه آنها مصدوم شده بود پس از بهبودی، پدر و مادر و فامیل و شهری که در آنجا بزرگ شده بود و حتی نام خود را به کلی از یاد برده بودند، پس معلوم می‌شود که حافظه یک امر مادی

اشکال

ممکن است گفته شود که ذهن ما و فکر ما از آنجا که خودش نیز خاصیت مغزی و با مدرک خود هم لنگه بوده و هر دو با هم سوار ماده مغز می‌باشند، از جهت سرعت حرکت و تحول با مدرک خودش مساوی است و پیوسته مدرک خود را ثابت می‌انگارد چنانکه اگر دو جسم را با حرکت متشابه فرض کنیم که از حیث جهت و سرعت حرکت با هم مساوی بوده باشند، نسبت به همدیگر تغییر پیدا نکرده و در یک حال ثابت خواهند ماند.

پاسخ

سخن ما در موضوع همین پندار و انگاشته همان است که در پاسخهای گذشته گفتیم و گذشته از آن در مورد دو حرکت متشابه، برای این سکون نسبی اگر واقعیتی

است که در اثر وقوع اختلال در دستگاه مغز به کلی از بین می‌رود.

پاسخ این استدلال این است که هر چند حافظه غیر مادی است یعنی صور ادراکی در ماوراء ماده نگاهداری می‌شود ولی تذکر (یاد آوری) که عبارت است از حاضر ساختن صور ادراکی در صفحه آشکار ذهن، یک نوع «فعل» (کار) است و در فلسفه ثابت شده است که روح در فعل و کار خود احتیاج به ماده دارد و ماده را به عنوان «آلت فعل» استخدام می‌کند. علیهذا فراموشیها چه آنهایی که به واسطه طول مدت در حال عادی پیدا می‌شود و چه آنهایی که به واسطه اختلالات مغزی حاصل می‌شود، نه از این جهت است که خاطرات ذهنی به کلی معدوم شده است بلکه تنها از این جهت است که قدرت یادآوری روح برای احضار آنها در سطح ذهن به واسطه فقدان «آلت فعل» از بین رفته است.

برگسون (Bergson) دانشمند بزرگ قرن بیستم به نقل مرحوم فروغی می‌گوید:

«فرق است بین حافظه و ذاکره. حافظه- یعنی آنچه تصویر اشیاء و معانی را در یاد نگاه می‌دارد- امر مادی و خاصیت دماغ نیست بلکه به عکس است یعنی ماده حاجب حافظه و مایه فراموشی است و فقط ذاکره است که عمل دماغ است.

قائل نشویم تأثیری ندارد و اگر واقعیتی قائل شویم، در جهان خارج از ما یک موجودی ثابت پیدا خواهد شد که خاصه تغییر ماده را ندارد و این اشکالی است بر مادیین نه بر ما.

تصاویر اشیاء و معانی همواره در حافظه مضبوط است و هیچگاه محو نمی‌شود ولی دماغ همچون پرده است که بر حافظه کشیده شده و ذاکره قوه‌ای است از دماغ که به موجباتی و در اوقاتی پرده را پس می‌کشد و آنچه در حافظه مضبوط است به یاد می‌آورد. «ذاکره» عمل است، عمل کار بدن است، و دماغ که ذاکره را صورت می‌دهد جزئی از بدن است، ولی «حافظه» انبار صور است و صور ذوات نیستند بلکه معانی‌اند و معانی در مکان نیستند.»

دلیل بر اینکه به واسطه طول مدت یا عروض اختلالات مغزی، صور ادراکی معدوم نمی‌شوند و فقط قدرت یادآوری و احضار آنها که احتیاج به ماده دارد از روح سلب می‌شود این است که آزمایشهای متعدد روانی ثابت کرده است که در حالات غیر طبیعی یا فشارهای غیر عادی که بر روح وارد می‌شود ناگهان تمام خاطرات گذشته که انسان آنها را فراموش کرده است به یاد می‌آید.

این مطلب در روان‌شناسی جدید مورد تسلّم است، ما اینجا فقط به نقل کلام خود دکتر ارانی که عقاید مادی دارد و روح را فقط به عنوان خاصیت مخصوص ماده می‌شناسد اکتفا می‌کنیم. وی در صفحه ۱۱۷ پسیکولوژی می‌گوید:

«هنوز به طور اطمینان معلوم نشده است آیا تمام قضایایی که در لحظه‌های متوالی زندگانی تولید می‌شود در روح ثابت و باقی است یا نه؟ از یک طرف ملاحظه می‌نماییم قضایای اغلب دقایق دوره زندگانی خود را به کلی فراموش کرده‌ایم به قسمی که هیچوقت دیگر نمی‌توانیم آنها را در روح دوباره تولید کنیم یعنی به یاد بیاوریم، اما از طرف دیگر امتحانات متعدد نشان می‌دهد در حالات غیر طبیعی مثلًا هیپنوز، اشخاصی که حشیش استعمال کرده‌اند، اشخاصی که به واسطه گرسنگی مشرف به مرگ می‌باشند و غیره، پس از برطرف شدن عامل غیر طبیعی، این اشخاص اظهار می‌نمایند قضایای بعیدالعهد دوره حیات خود را به یاد آورده‌اند.»

بعضی از علمای دیگر نیز تصریح کرده‌اند که اشخاص در دم احتضار جمیع اموری را که در مدت زندگانی ادراک کرده‌اند در یک «آن» به یاد می‌آورند.

اشکال یا تقریر نظر مادیین

این دانشمندان می‌گویند در جهان طبیعت تأثیر یک طرفی به حکم آزمایشهای علمی موجود نیست و هر مؤثر متأثری را می‌خواهد که عیناً در وجود اثر ذی دخل بوده باشد و به همین لحاظ مؤثر هم هست، پس اثر پیوسته با شرکت طرفین حاصل شده و فرزند و زاییده مجموع پدر و مادر (مؤثر و متأثر) مادی خود می‌باشد، پس ادراک حسی نیز نتیجه تأثیر متقابل ماده خارج و سلسله اعصاب یا مغز می‌باشد که در پدیده‌های زنده و من جمله انسان یافته می‌شود و چنانکه تأثیر اعصاب یا مغز بی وجود ماده خارجی معنی ندارد و همچنین تأثیر ماده خارجی بی‌تأثر اعصاب یا مغز معنی ندارد همچنان تأثیر و تأثر ماده خارجی و اعصاب یا مغز بی‌تولد و پیدایش اثری مادی در سلسله اعصاب یا مغز که ترکیب مخصوصی از ماده می‌باشد معنی ندارد و بالعکس، و از این روی فکر و ادراک که پیرو این تأثیر و تأثر پیدا می‌شود یک خاصه مادی خواهد بود که در مغز مثلًا پدید می‌آید.

و چون مغز خاصیت تولید را دارد می‌تواند از فکر خود (همان خاصه مادی تازه) متأثر شده (البته این تأثیر دوم نیز به طور جبر و پیرو تأثیر طبیعت و محیط خواهد بود) فکرهای تازه که اعصاب توانایی گرفتن آنها را از خارج نداشت تولید کند، می‌تواند علم به علم به هم رساند، معلومات معنوی و روحی پیدا کند، قوانین کلیه در طبیعت مانند قانون علیت و معلولیت کشف نماید، معلومات حسی هر یک از حواس را به دیگری مبدل سازد. اینها اقسام مختلفه افکار و ادراکاتی هستند که پشت سر هم تدریجاً زاییده مغز بوده و هویتی جز اینکه خاصیت مادی ترکیب مخصوص ماده «مغز» هستند ندارند.

پاسخ

ما از این بیان (که خلاصه آن انجام یافتن یک عمل فیزیکی است در انسان در

از این رو می‌توان از جنبه علمی کاملا احتمال داد که روح پس از مفارقت از بدن تمام خاطرات دوره عمر خود را، از کوچک و بزرگ، و تمام اعمال نیک یا بد خود را در مدت زندگانی پیش خود حاضر ببیند. چندین قرن است که فلاسفه الهی این ادعا را دارند.

موقع ادراک) حتی یک جمله را نمی‌خواهیم انکار نماییم، چیزی که هست نظر این دانشمندان را به مثالی که در آغاز مقاله و دو نظری که در ذیل آن آوردیم باید جلب کرد و پرسید که این بیان کدامیک از دو نظر نامبرده را می‌تواند تأمین کند؟ زیرا نظر دوم به فکر و ادراک قابل انطباق نیست. بسیار شگفت آور است، این دانشمندان «مورد نزاع» را از بیخ فراموش کرده (البته این فراموشی به فراموشی عمدی نیز بی شباهت نیست) و مورد قبول و تسالم را هی به رخ خصم می‌کشند [۱].

کسی نمی‌خواهد بگوید هنگام ادراک در انسان خواص مادی مربوط موجود نمی‌شوند.

کسی نمی‌خواهد بگوید جانوران زنده و من جمله انسان هنگام ادراک و فکر، سلسله اعصاب یا مغز را به کار نمی‌اندازند (و اگر کسی بگوید نفس بعد از مفارقت بدن باقی و به ادراکات خود ادامه می‌دهد سخنی است که اساساً دخلی به این گفتگو ندارد چنانکه خواهد آمد ان شاء اللّه).

ولی این حقیقت را نیز نمی‌شود نادیده انگاشت که ادراکات و افکار پهناور ما با اینکه هیچکدام از خواص ضروری ماده را- مانند اجزاء، انقسام، تحول، شخصیت- ندارند چگونه می‌توانند مادی بوده باشند و چگونه می‌توان گفت؟ مگر ما هر حقیقتی را با خواص ضروری وی اثبات نمی‌کنیم؟

گذشته از این اگر راستی مدرک یا ادراک ما همان لکه‌های سیاه و سفید عکسی بود (مطابق نظر دوم مثال صدر مقاله) که در چینهای مغز یا لاهای اعصاب مرتسم می‌شوند چگونه می‌توانستیم این واقعیتهای خارجی را توی آنها پیدا کنیم یا از یک راهی به آنها پی ببریم [۲]؟ چنانکه منظره‌ای را که عکسی با همه خصوصیاتش نشان

---

۱. رجوع شود به پاورقی صفحات۵۵-۵۹.

۲. در خاتمه مقاله دوم صفحات ۴۲-۴۴ این مطلب گذشت که مطابق نظریه مادیین در بیان حقیقت علم و ادراک، علم و معلوم با یکدیگر مباینند هم در وجود و هم در ماهیت و تنها رابطه‌ای که بین علم و معلوم فرض کرده‌اند رابطه تولیدی است و گفته شد که این نظر به صد در صد یک نظریه ایده آلیستی است زیرا روی این نظریه صفت کاشفیت که ذاتی علم است از علم سلب می‌شود و با سلب صفت کاشفیت از علم و ادراک، راهی برای اثبات عالم خارج از ذهن باقی نمی‌ماند، و اما اینکه مادیین گمان کرده‌اند از راه اینکه ادراکات مولود تأثیرات خارجی هستند به وجود عالم خارج پی می‌بریم غلط است زیرا این پی بردن فرع آن است که ما بتوانیم خارج را تصور کنیم و در ذهن خود

می‌دهد اگر از خارج ندیده و تهیه نکرده باشیم ممکن نیست در میان لکه‌های سیاه و سفید عکس پیدا نماییم.

اشکال یا تقریر

این دانشمندان می‌گویند نظر به فرمول زیر از پذیرفتن مغایرت میان علم و واقعیت خارج ناچاریم.

اگر معلوم را که جزئی از واقعیت خارج است «الف» فرض کنیم و جزئی از مغز را که از تأثیر معلوم متأثر است «ب» فرض کنیم اثر که فکر و ادراک می‌باشد با «الف+ ب» مساوی بوده و هیچگاه مساوی «الف» تنها و یا مساوی «ب» تنها نخواهد بود.

پاسخ

معلوم را «الف» و جزء مغزی را «ب» و اثر مادی مفروض را «ک» و صورت علمیه را «ج» فرض می‌کنیم، فرمول مزبور وقتی می‌تواند درست بوده باشد که (ج ک) اثبات شود وگرنه ارزشی نخواهد داشت.

و خلاصه این مطلب به لسان فلسفی این است که موجود ذهنی با موجود خارجی در ماهیت یکی هستند نه در وجود، و آنچه محال است اتحاد دو موجود مستقل در وجود است نه اتحاد دو موجود در مهیت با اختلاف در وجود که یکی وجود خارجی منشأ آثار بوده باشد و دیگری وجود ذهنی (غیر خارجی) غیر منشأ آثار.

اشکال

صورت علمی یا فکر و ادراک اگر چه برخی از خواص ماده را- مانند انقسام و

حاضر سازیم تا بتوانیم حکم کنیم که این شئ تصور شده در خارج وجود دارد، و اگر بنا شود آنچه در ذهن ما پیدا می‌شود از هر جهت غیر از خارج باشد محال است که خاطره خارج در ذهن ما پیدا شود و خلاصه بیان اینکه روی فرضیه غلط مادیین در باب حقیقت علم و ادراک باید هیچگاه هیچکس به هیچ نحو التفات به عالم خارج پیدا نکند.

تغییر- ندارد ولی برخی دیگر را دارد زیرا افکار و ادراکات ما زمانی هستند و وی از خواص ماده می‌باشد.

پاسخ

این سخنی است که بعضی از دانشمندان روان‌شناس نیز تصریح کرده‌اند و نظر به اینکه این دانشمندان از هویت زمان بحث کافی نمی‌کنند با این اشتباه مواجه شده‌اند [۱].

زمان- چنانکه در مقاله‌های آینده روشن خواهد شد- مقدار حرکت است.

و به عبارت ساده‌تر ما حرکتی را که با سرعت و بطوء معین اخذ کرده و نسبت به سایر حرکات مقیاس قرار دادیم «زمان» می‌نامیم. پس زمان بی‌حرکت نخواهد بود

---

۱. در کتب روان‌شناسی معمولاً اینطور می‌گویند که امور ذهنی مکانی نیستند زیرا نمی‌توان برای آنها یک نقطه معین را در مغز به عنوان «محل» فرض نمود و گفت مثلاً فلان حکایتی که من حفظ دارم یا الآن در نظرم هست، یا فلان شعر سعدی یا حافظ، در فلان نقطه مغز من است ولی زمانی هستند زیرا پدید آمدن و از بین رفتن آنها احتیاج به وقت و زمان دارد.

البته این بیان با یک نظر مسامحی ادا شده ولی مطابق نظریه فلسفی که صدر المتألهین روی اسلوب فلسفی خود درباره زمان اظهار نموده و با براهین دقیق فلسفی آن را اثبات نموده و همچنین مطابق آخرین نظریه علمی که امروز مورد قبول دانشمندان مغرب زمین است، زمان و تغییر همدوش یکدیگرند و این دو از جوهر امور مادی طبیعی انتزاع می‌شوند و واقعیت مادی غیر متغیر یا غیر زمانی و یا متغیر و غیر زمانی و یا زمانی و غیر متغیر تصور ندارد و بالاخره تغییر (حرکت) و زمان را نمی‌توانیم خارج از حقیقت و واقعیت امور مادی و طبیعی بدانیم و به تعبیر صدرالمتألهین یکی از مشخصات هر موجود مادی همان زمانی است که در آن زمان به وجود آمده و تغییرات پیدا نموده و به تعبیر دانشمندان امروز مغرب زمین هر چیزی را در چهار مختص می‌توان نشان داد: طول و عرض و عمق و زمان، بنابراین اگر در موجودی اثبات شد که تغییر ندارد ضمنا معلوم می‌شود که زمانی و مادی نیست؛ و چون در ادراکات ثابت شد که ثابت و پا بر جا هستند و تغییری ندارند، ضمناً زمانی نبودن آنها نیز ثابت می‌شود.

چنانکه حرکت نیز بی‌ماده، و ماده بی‌خواص ضروری ماده نخواهد بود.

اگر چنانچه ادراک ما زمانی بود ناچار خواص دیگر ماده را نیز داشت و کسی که می‌پندارد ادراک و فکر ما زمانی است، میان عمل فیزیکی که در مغز مثلاً انجام می‌گیرد و میان حقیقت ادراک و فکر خلط می‌نماید (چنانکه دانشمندان مادی پیوسته این خلط و اشتباه را می‌کنند).

شما صورت علمی را که در یک ساعت معین از زمان از راه حواس به دست می‌آورید یک اثر مادی در سلسله اعصاب یا مغزتان پیدا می‌شود که پیش از آن و پس از آن قابل پیدایش نیست ولی حقیقت همان ادراک مقید به آن زمان معین نیست به گواه اینکه همان صورت ادراکی را با حفظ عینیت در زمانهای مختلف می‌توانید ادراک کنید در حالی که یک موجود زمانی در دو زمان به یک واقعیت باقی نمی‌ماند.

تتمیم اصل مقصد

سخنانی که در مادی نبودن ادراکاتی که به حواس و مغز منسوب هستند گفته شد در یک مورد دیگر نیز جاری می‌باشد و آن مورد «علم به نفس» است [1].

---

۱. تا اینجا گفتگو در اطراف اموری بود که به عنوان «خواص روحی» خوانده می‌شوند از قبیل ادراکات حسی و خیالی و عقلی و اراده و کراهت و حب و بغض و حکم و تصدیق و غیره، و ثابت شد که این امور خواص عمومی ماده را ندارند و لهذا نمی‌توان آنها را از خواص معیّنه تشکیلات مخصوص مادی دانست، و تا کنون مستقیماً از شخصیت مستقل خود روح که این امور از عوارض و حالات و یا از افعال و اعمال وی هستند بحثی نشد. مطلب بالا اشاره به یک برهان ساده از براهینی است که فلاسفه الهی برای اثبات شخصیت مستقل روح در برابر تشکیلات مخصوص مادی اقامه کرده‌اند.

خواننده محترم می‌داند که مادیین، روح را فقط به عنوان تشکل و اجتماع و ارتباط مخصوص اجزاء ماده می‌شناسند و خواص روحی را نیز به عنوان خاصیتهای مخصوص اجزاء مرتبط ماده معرفی می‌کنند و اما روحیون روح را (که از حرکت و تکامل جوهری ماده پیدا شده) در عین ارتباط و تعلق ذاتی با ماده دارای شخصیت جداگانه و مستقل می‌دانند.

هر یک از ما (چنانکه تجربه و قرائن نشان می‌دهد موجودات زنده دیگر نیز همین حال را دارند) شعور به خویشتن (من) دارد.

دانشمندان روحی شرقی و غربی دلیلهای بسیاری برای اثبات تجرد و شخصیت مستقل روح اقامه کرده‌اند و البته بعضی از آنها خالی از خلل هم نیست و فعلًا مجال آن نیست که همه دلیلهایی که در این باب آورده شده ذکر شود و در اطراف آنها بحث و انتقاد شود. در اینجا فقط به ذکر یک برهان ساده از براهینی که فلاسفه اسلامی بـه آن خوب توجه کرده‌اند (اول کسی که به تفصیل این برهان را ذکر کرده شیخ الرئیس است) و احتیاجی به مقدمات زیاد ندارد و از اصول روان‌شناسی جدید نیز می‌توان آن را تأیید نمود و در متن اشاره شده است اکتفا می‌شود و آن از راه علم نفس به خودش است (خود آگاهی).

مقدمتاً باید گفته شود که «خودآگاهی» یعنی اطلاع هر کسی از وجود خودش، برای هر کسی بدیهی است و هر کس با علم حضوری خود را می‌شناسد. مادیین نیز این شعور را (شعور به خود) در انسان انکار ندارند. پس در اینکه هر کسی پیش خود تعقلی از خود دارد و از وجود خود مطلع است و خود را به عنوان یک موجود مستقل و ممتاز از سایر موجودات می‌شناسد تردید یا اختلافی نیست، هر کسی بالضروره تشخیص می‌دهد که «من هستم»، تنها چیزی که احتیاج به استدلال دارد این است که «خود» یا «من» که وجودش بدیهی است حقیقتش چیست و دارای چه خصوصیتی است و آیا ممکن است مادی باشد یا خیر، آیا وجود مستقل دارد یا آنکه عین بدن یا خواص بدنی است؟

پس اینکه «من هستم» روی حس مخصوص خود آگاهی بدیهی است و قابل استدلال نیست، دانشمندان استدلالات خود را متوجه بیان حقیقت «من» یا «خود» نموده‌اند نه بیان اصل وجود «من» زیرا وجود من یک امر بدیهی است.

از اینجا واضح می‌شود که استدلال معروف دکارت از راه فکر و اندیشه بر اینکه «من هستم» که به عبارت مخصوص ادا می‌شود «من می‌اندیشم پس هستم» مخدوش است زیرا هستی هر کسی مانند خود اندیشیدن، بدیهی است بلکه بدیهی‌تر است زیرا آگاهی از اندیشیدن با اضافه به میم (می‌اندیشم) فرع بر آگاهی و شعور به خود است.

حالا برگردیم به اصل مطلب و ببینیم آیا «خود» یا «من» که وجودش بر هر کسی

مشاهده می‌کند عیناً که چیزی است که قابل انطباق به هیچ عضوی و خواص عضوی نیست زیرا با زیاده و نقیصه اعضا تفاوت نمی‌کند و با اختلاف سنین عمر و

بدیهی است حقیقتش چیست و دارای چه خصوصیتی است و آیا ممکن است مادی باشد یا خیر؟

در اینجا دو نظریه اساسی وجود دارد:

۱. نظریه حسی

۲. نظریه روحانی

نظریه حسی

صاحبان این نظریه می‌گویند که «خود» یا «من» عبارت است از مجموعه ادراکات مختلفی که به وسیله احساس یا تخیل و غیره دائماً و علی‌التعاقب پیدا می‌شوند و لاینقطع یکدیگر را تعقیب می‌نمایند. مطابق این نظریه «خود» یک موجود وحدانی نیست بلکه مجموعه احساسات و خیالات و افکاری است که سلسله واحدی را تشکیل می‌دهند؛ پس «من» یعنی مجموعه دیدنها و شنیدنها و به یاد آوردنها و فکر کردنها که در طول زندگی پدید می‌آیند.

این عقیده را ابتدا فلاسفه حسی و تجربی اروپا که از قرن هفدهم به بعد ظهور کرده‌اند و اساس شناسایی صحیح را احساس و تجربه دانستند اظهار داشتند. این دانشمندان روی اصل اینکه اساس معرفت صحیح، حس و تجربه است و حس جز به عوارض و حالات تعلق نمی‌گیرد حقیقتی را غیر از آنچه به تجربه در آید قبول ندارند (البته انکار هم نمی‌کنند) و در میان آنها کسانی پیدا می‌شوند (مانند هیوم انگلیسی) که نه تنها به وجود جوهر مستقل نفسانی ایمان ندارند، به وجود جوهر مادی خارجی که عوارض طبیعی، حالات او هستند نیز ایمان راسخ ندارند زیرا می‌گویند احساس و تجربه فقط ما را به وجود یک سلسله امور که «عوارض» و «حالات» نامیده می‌شوند آگاه می‌کنند اما وجود جوهری جسمانی که منشأ حالات طبیعی و وجود جوهری نفسانی که منشأ حالات ضمیر و وجدان باشد دلیلی از حس و تجربه ندارد.

این گروه نفس را اینطور تعریف می‌کنند «مجموعه تصورات پی در پی که در ذهن

تحلیل رفتن قوا تغییر نمی‌پذیرد جز اینکه کامل‌تر و روشن‌تر می‌شود، و گاهی می‌شود که یک یا چندین عضو و گاهی همه بدن فراموش می‌شود ولی «خویشتن» فراموش شدنی نیست.

پیدا می‌شود». مادّیون که قائل به اصالت ماده هستند یعنی ماده را تنها جوهر اصیل می‌دانند و در عین حال اساس معرفت و شناسایی را احساس و تجربه می‌دانند، در باب بیان حقیقت «خود» یا «من» از حسیون پیروی کردند و گفتند که «خود» یا «نفس» عبارت است از مجموعه افکار و خیالات و احساسات پی در پی که برای یک متشکّله مخصوص مادی پیدا می‌شود. اینک بهتر است عقیده مادیون را راجع به حقیقت «خود» و اینکه این تصور از کجا ناشی می‌شود از خود آنها بشنویم.

دکتر ارانی در پسیکولوژی صفحه ۱۰۴ می‌گوید:

«تأثیر عوامل مؤثر فورا از روح معدوم نمی‌شود و ما بین تمام تأثراتی که به دنبال هم روح را متأثر می‌سازند به طور کلی یک رشته و رابطه عمومی موجود است که فقدان آن باعث بیهوشی روح می‌شود و در حالت طبیعی هشیار بودن روح به واسطه وجود رابطه کلی ما بین تمام عناصر و عوامل مؤثر است.»

و نیز در همان صفحه می‌گوید:

«مفهوم «خود» بدین ترتیب پیدا می‌شود که یک مشکّله مادی دائماً تأثرات خارجی (صوت، نور و غیره) را می‌پذیرد و این قضیه باعث می‌شود که موجود زنده به وجود خود آشنا می‌شود.»

در صفحه ۱۰۵ می‌گوید:

«دو جنبه «خود» را باید از هم تشخیص دهیم: «خود مؤثر» و «خود متأثر». غرض از «خود مؤثر» عبارت از هیکلی است که من آن را خود می‌دانم و غرض از «خود متأثر» من خودم هستم که از وجود خود اطلاع دارم. خود مؤثر نتیجه جمیع شرایطی است که آن را ایجاد نموده است مانند اجزاء مادی، عوامل مؤثر در آن (نور، صوت و غیره)، احساساتی که همراه تأثیر عوامل است، حرکات (ارادی و یا غیر ارادی) و غیره. خود متأثر ناظر و شاهد این نتیجه کلی می‌باشد.»

مشاهده می‌کند که از آن دمی که می‌تواند از روزهای گذشته خود به یاد آورده و این حال شهودی خود را متذکر شود (باید به این نکته متوجه بود که این تذکر غالباً با

در صفحه ۱۰۴ می‌گوید:

«در موجود زنده سالم مفهوم «خود» منظّماً و به طور متوالی در مدت زمانهای متوالی وجود دارد و فقط به وسیله خواب قطع می‌شود. اختلال در «خود» ممکن است. به واسطه مواد بیهوش‌کننده و مسکرات به ظهور برسد.»

در صفحه ۱۰۶ می‌گوید:

«من در عین اینکه خودم هستم خودم نیستم. من همان خود و ثابت هستم ولی متغیر می‌باشم. بهترین مثال برای فهمیدن قضیه تشبیه به رودخانه است: رود خانه جاری است، هر لحظه آن با لحظه گذشته اختلاف دارد، در عین حال رودخانه همان است.»

خلاصه این نظریه همان بود که قبلًا گفته شد: مفهوم «من» عبارت است از یک سلسله ادراکات و احساسات و افکار متوالی که رشته واحدی را تشکیل می‌دهند.

نظریّه روحانی

خلاصه این نظریه اینکه «من» یا «خود» که هر کس حضوراً آن را می‌یابد و به وجودش اطمینان دارد عبارت است از یک موجود وحدانی متشخص (نه یک سلسله امور متوالی) و ثابت و باقی در ضمن جمیع حالات و عوارض، و قابل تعدد و تکثر و تفاسد نیست.

دلیل بر اینکه «من» یک حقیقت وحدانی است نه یک سلسله ادراکات متوالی، اولًا این است که حقیقت «من» همه آن ادراکات متوالی را به خود نسبت می‌دهد و منسوب را غیر از منسوب الیه می‌داند (من می‌اندیشم، من می‌بینم) و همان طوری که حضوراً به وجود خود آگاه است این خصوصیت را نیز حضوراً آگاه است و تردیدی ندارد.

تذکر یک سلسله افعال یا حوادث همراه است که زمانی هستند وگرنه «من» که مشاهده می‌شود قابل انطباق به زمان حتی به حسب تصور نیز نیست) پیوسته یک

ثانیاً هر کسی بالوجدان تشخیص می‌دهد که در گذشته و حال یکی است نه بیشتر، و اگر مانند مجموع حلقه‌های زنجیر بود و در هر لحظه از زمان یک حلقه آن فقط موجود بود این تمیز و تشخیص میسر نبود. چگونه ممکن است درباره یک حلقه زنجیر که در یک سر واقع شده حکم کرد که عین همان حلقه‌ای است که در سر دیگر واقع شده؟ و بعلاوه نفس برای تشخیص اینکه در گذشته و حال یکی است احتیاجی به احیاء خاطرات گذشته ندارد و اگر مانند حلقه‌های زنجیر بود باید ادراک خود در گذشته بدون تذکر یک خاطره میسر نباشد.

ثالثاً همان طوری که در قسمت حافظه گفته شد، روی فرضیه مادیین بازشناسی- یعنی تشخیص اینکه این خاطره یاد آوری شده متعلق به گذشته است و ادراک جدید نیست- ممکن نیست. این اشکال در این مسأله به طریق اولی وارد است؛ یعنی اگر «من» عبارت از مجموع سلسله متوالی ادراکات باشد که فقط با یکدیگر ارتباط تعاقبی یا علّی و معلولی دارند چگونه ممکن است شخص بتواند تمیز بدهد که من همان کسی هستم که در پیش بودم.

رابعاً روی فرضیه مادیین ادراکات عموماً عبارت است از فعالیتها و خواص سلولهایی که مراکز سلسله اعصاب را تشکیل داده‌اند و خود این سلولها دائماً با همه محتویات خود در تغییر و تبدیل‌اند، یک دسته می‌میرند و دسته دیگر جای آنها را می‌گیرند، و حال آنکه هر کسی حضوراً تشخیص می‌دهد که بدون تغییر و تبدیل و زیاده و نقصان (البته در خود نه در حالات) همان کسی است که در شصت یا هفتاد سال پیش بوده.

و خلاصه این بیان که متکی به آگاهی نفس از وجود و نحوه وجود خود است آنکه از راه «انتساب» (اینکه انسان ادراکات را منسوب به خود می‌داند نه عین خود) و از راه «وحدت» (اینکه هر کسی تشخیص می‌دهد که در گذشته و حال یکی است نه بیشتر) و از راه «عینیّت» (اینکه تشخیص می‌دهد که خود عین همان است که بوده نه غیر آن) و از راه «ثبات» (تشخیص اینکه هیچ گونه تغییری در خود من حاصل نشده است) ثابت می‌شود که آنچه انسان آن را به عنوان حقیقت خود می‌شناسد یک

چیز ثابت و غیر متحول مشاهده می‌کرده و کمترین تبدل و تغییری در خود «من» نمی‌دیده و نمی‌بیند.

مشاهده می‌کند چیزی است واحد که هیچ گونه کثرت و انقسام ندارد.

حقیقت وحدانی ثابتی است که جمیع حالات نفسانی مظاهر وی هستند و از خواص عمومی ماده مجرد و مبرا می‌باشد.

دکتر ارانی برای فرار از اشکال ثبات و عدم تغییر که از خواص روح است و با خواص عمومی ماده تطبیق نمی‌کند و سایر اشکالات، دچار تناقض‌گویی شدیدی شده، در صفحه ۱۰۶ پسیکولوژی می‌گوید:

«حال باید دید «من» و «خود» ثابت است یا متغیر؟ موجود زنده دائماً عوض می‌شود، یک دسته از سلولهای وجود او مرده یک دسته دیگر جای آنها را می‌گیرد، مواد بدن به تحلیل می‌رود و به وسیله مواد غذایی دیگر دوباره تشکیل می‌شود، پس ماده بدنی موجود زنده دائماً تغییر می‌نماید. از طرف دیگر حالت شعور، هوشیاری و دانستن از خود نیز دائماً تغییر می‌کند، خود اجتماعی من در چند سال پیش با اکنون فرق دارد، الآن نیز در یک لحظه معلوم من می‌توانم خود را به چند خود تقسیم کنم، مثلًا راه معلوم را دانسته و فهمیده بروم و در عین حال یک مسأله ریاضی یا سیاسی حل کنم، این دو «خود» من با «خود» های دیگر من در زمانهای متوالی با یکدیگر اختلاف دارند. خلاصه نه فقط ماده جسم من بلکه طرز ارتباط زمانی و مکانی اجزاء آن ماده (حالات شعور) نیز دائماً در تغییر است. اما از طرف دیگر من همان من هستم، مسؤول تمام امضاهای همان خودهای گذشته می‌باشم، از تمام کارهایی که خود گذشته کرده است برای خود کنونی و خود آینده متوقع جزا و نتیجه هستم. این تضاد را نیز با فکر دیالکتیک می‌توان برطرف کرد: من در عین اینکه خودم هستم خودم نیستم، من «خود» و ثابت هستم ولی متغیر می‌باشم. بهترین مثال برای فهمیدن قضیه تشبیه به رود خانه است: رود خانه جاری است، هر لحظه آن با لحظه گذشته اختلاف دارد، در عین حال رودخانه همان است و در سالیان دراز در همان محل قرار دارد. «دیالکتیک» قضایا را در ضمن جریان در نظر می‌گیرد یعنی برای دیالکتیک من مطلق وجود ندارد بلکه من به انضمام عده زیادی از قضایای خارجی وجود پیدا می‌کند، پس من آن ثابتی است که به ازای قضایای خارجی متغیر می‌باشد.»

در اینجا نویسنده خواسته است روی اصول ماتریالیسم «من» و «خود» را متغیر و

مشاهده می‌کند (و این از همه بالاتر است) که چیزی است صرف و خالص که هیچ گونه تحدید نهایی و خلیط در وی موجود نیست و هیچ گونه غیبت از خود ندارد و هیچ گونه حائلی میان خودش و خودش نیست.

نتیجه

این بیان نتیجه می‌دهد که علم به نفس، مادی نیست، و بالاتر از این، نتیجه می‌دهد که نفس خودش علم به خودش می‌باشد یعنی واقعیت علم و واقعیت معلوم

متکثر بداند و در عین حال علم شهودی نفس را به ذات و شخصیت خود که حضوراً و عیاناً خود را ثابت و باقی و واحد می‌بیند توجیه کند. در قسمت اول برای آنکه ثابت کند «من» متغیر و متکثر است اختلاف و تکثر حالات «خود» را دلیل می‌آورد، در صورتی که با اندک تأمل واضح است که اینها مربوط به تغییر و تکثر حالات «من» است نه شخصیت خود «من»، و در قسمت دوم مدعی می‌شود که این ثبات با تغییر و این وحدت با کثرت منافات ندارد.

معلوم نیست چرا نویسنده اینجا حتی از اصول دیالکتیک منحرف شده، زیرا یکی از اصول منطق دیالکتیک اصل تغییر است و روی این اصل، ثبات وجود و یکسان ماندن به کلی نفی می‌شود. منطق دیالکتیک به خیال خود با این اصل (اصل تغییر) همه تضادها را حل می‌کند و می‌گوید هر شئ چون در حال حرکت است هم خودش است و هم ضد خودش.

حالا باید از این آقایان پرسش کرد آیا تضاد بین خود این اصل (اصل تغییر) و اصل یکسان ماندن را با چه اصلی می‌توان حل کرد؟ تشبیه به رود خانه یعنی چه؟! این فقط یک تشبیه شاعرانه است، تمام آبهای رود خانه از واحدهایی به نام ملکول و هر ملکولی از اتمها و هر اتمی به نوبه خود از ذرات کوچکتری تشکیل شده و تمام آنها در حال حرکتند، هیچ ذره ثابت در آن وجود ندارد و فقط در ذهن ما که برای مجموعه آنها یک مفهوم (رود خانه) وضع نموده و اعتبار کرده‌ایم یک تصویر واحد و باقی وجود دارد.

معلوم نیست چرا جمله معروف فیلسوف شهیر یونان هراکلیت (Heraklit) که در کتب مادیین همیشه به عنوان شاهد آورده می‌شود و خود دکتر ارانی نیز در جزوه «ماتریالیسم دیالکتیک» آن را به عنوان شاهد ذکر نموده اینجا فراموش شده. هر اکلیت

در مورد نفس یکی است؛ و از اینجاست که فلسفه این نوع ادراک را (علم حضوری) با ادراکات دیگر مباین شمرده و مطلق علم را به دو قسم تقسیم می‌نماید:

۱. علم حصولی

۲. علم حضوری

و به زبان فلسفه، علم حصولی حضور مهیّت معلوم است پیش عالم، و علم حضوری حضور وجود معلوم است پیش عالم [۱].

اینجاست که بیان گذشته و فرمول سابق دانشمندان مادی سیمای شگفت آوری به خود گرفته و جلوه تماشایی پیدا می‌کند.

اشکال یا تقریر

دانشمندان مادی می‌گویند تأثرات گوناگون که پیوسته با نهایت سرعت از سلسله‌های اعصاب به مغز وارد می‌شوند از راه تبدیل کمیت به کیفیت خاصیت واحدی تشکیل می‌دهند که همان خاصه روحی است چنانکه با از کار افتادن حواس یا بیهوشی یا مرگ از کار می‌افتد.

پاسخ

با تذکر سخنان گذشته ما پاسخ این دعوی روشن است زیرا کسی در صدد انکار یکچنین خاصه مادی مغز نیست؛ این همان روانی است که روان‌شناسان نیز به حسب احتیاج بحث محلی در فن خودشان موضوع بحث فرض کرده و قرار

می‌گوید: «دو دفعه وارد یک رودخانه نمی‌توان شد». این جمله به خوبی می‌رساند که رودخانه در دو لحظه واقعا همان رود خانه نیست.

پر واضح است وحدت و ثباتی که هر کس حضوراً و شهوداً برای «خود» احساس می‌نماید با وحدت و ثباتی که برای رودخانه در حال جریان یا یک فوج سرباز در حال سان دادن فرض می‌شود متفاوت است زیرا اولی حقیقی و دومی فرضی و اعتباری است و آن دو را با یکدیگر نمی‌توان یکی شمرد.

۱. رجوع شود به پاورقی صفحه ۶۳ و بعد از این در مقاله ۴ و مقاله ۵ تفصیل بیشتری در این باره داده خواهد شد.

داده‌اند؛ سخن در این است که مشهود یا «من» قابل انطباق به چنین کیفیت مغزی نیست زیرا در هر حال یک پدیده مادی خواص ضروری ماده را باید داشته باشد و اینکه گفته می‌شود گاهی روان و شعور روانی از میان می‌رود ادعایی بیش نیست بلکه برخی اوقات در حال بیهوشی نیز انسان متوجه خود می‌باشد و برخی از اوقات پس از هوشیاری چیزی به یادش نمی‌افتد نه اینکه خود را مشاهده می‌کند که خود را مشاهده نمی‌کرد و میان این دو جمله فرق بسیار است.

آنچه در این مقاله به ثبوت رسید:

۱. علم و ادراک مطلقاً مادی نیست.

۲. علم بر دو قسم است: حصولی و حضوری.

علم و معلوم (ارزش معلومات)

مقدمه

بیان ارزش و اعتبار معلومات که بهتر است آن را «ارزش علوم و ادراکات» بنـامیم برای این است که روشن شود آیا ادراکات ما تا چه اندازه «حقیقت» اسـت و بـا واقـع مطابقت دارد؟ آیا آنچه ما به وسیله حس یا عقل خود می‌فهمیم می‌توانیم مطمئن باشیم که واقع و نفس الامر هم همین طور است که ما می‌فهمیم، یا آنکه ممکـن اسـت اصـلًا واقع و نفس الامری نباشد و جهان معلومات هیچ در هیچ باشد، یا آنکه واقـع و نفـس الامر طوری باشد و ما طور دیگری که مقتضای ذهن ما در تحت شرایط زمانی و مکانی است بفهمیم؟

چنانکه در مقاله ۱ گذشت «فلسـفه» پـاره‌ای از ادراکـات را بـه عنـوان «حقـایق» (مطابق با واقع) می‌شناسد و سعی می‌کند حقایق را از «اعتباریّات» و «وهمیّـات» تمیـز دهد. بدیهی است این سعی هنگامی مفید است که ذهن انسان خاصـیت ادراک کـردن واقعیات را همان‌طور که هستند داشته باشد و اگر ذهن همیشـه اشـیاء را بـا شـکل و کیفیتی که ساخته و پرداخته خود اوست درک کند فلسفه بلاموضوع و سعیش بیهوده

است.

مسأله تعیین ارزش و اعتبار معلومات را از جهتی می‌توان اساسی‌ترین مسائل شمرد زیرا راه رئالیسم از ایده آلیسم یا سوفیسم[1]، و راه فلسفه جزمی (دگماتیسم[2]) که افلاطون و ارسطو و پیروانشان در یونان قدیم و جمیع حکمای دوره اسلامی و دکارت و لایب نیتس و عده‌ای دیگر از فلاسفه جدید اروپا پیرو آن بودند از راه فلسفه شکاکان (سپتی سیسم) که به وسیله پیرهون در حدود قرن چهارم قبل از میلاد در یونان تأسیس شد و در یونان و سپس در حوزه اسکندریه و اخیراً در اروپا پیروانی داشته و دارد از همین جا جدا می‌شود.

هر چند در متن این مقاله فقط موضوع کیفیت وقوع خطا که دست آویز ایده آلیستها شده بررسی شده ولی در مقاله ۲ در ضمن پاسخ به شبهات ایده آلیسم، ارزش معلومات فی‌الجمله اثبات شد و در نکته ۲ آن مقاله (صفحات ۹۵- ۱۰۶) عقاید ماتریالیسم دیالکتیک در این مسأله انتقاد شد و امید است که از مطالعه این مقاله که تحت عنوان «ارزش معلومات» نگارش یافته و آنچه در مقاله ۲ گذشت و مطالعه مقاله پنجم که تحت عنوان «پیدایش کثرت در علم» خواهد آمد با توضیحاتی که ذیلًا داده می‌شود، برای خواننده حل سه مسأله مهم فلسفی:

۱. ارزش معلومات

۲. راه حصول علم

۳. تعیین حدود علم

حاصل شود.

با توجه به اینکه محققین و فلاسفه اروپا در چهار قرن اخیر بیشتر همت خویش را مصروف تحقیق در اطراف «علم» و مسائل مربوط به آن نموده‌اند و سه مسأله بالا تقریباً محور مسائل فلسفی اروپا به شمار می‌رود، و توجه به اینکه مسائل مربوط به علم در فلسفه اسلامی نیز از بغرنج‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل است لزوم امعان نظر در این مسائل روشن می‌شود.

ما به مناسبت اهمیت مسأله «ارزش معلومات» که موضوع این مقاله است و به

---

1 .Sophism.
2 .dogmatism.

مناسبت آنکه دانشمندان مادی یک رشته عقاید مخصوص مربوط به این مسأله دارند و در تحت عنوان «ارزش معلومات» متعرض می‌شوند، مقدمه نسبتاً مفصل‌تری برای این مقاله می‌نویسیم و برای روشن شدن ذهن خوانندگان مطالب مربوط را جمع آوری می‌کنیم و در ضمن این مقدمه سعی خواهیم کرد خلاصه سیر عقاید و افکار را از دوره‌های باستان تا عصر حاضر درباره این مسأله شرح دهیم و بیان دو مسأله دیگر را به مقاله پنجم موکول می‌کنیم.

خوانندگان محترم که علاقه‌مندند به روش «رئالیسم» که این مقالات عهده‌دار بیان آن شده است آشنا شوند از مطالعه روش رئالیسم درباره «حقیقت» که در همین مقدمه بیان شده است به خوبی واقف خواهند شد که بسیاری از مکاتب فلسفی که روش خود را روش رئالیستی می‌خوانند در مسأله «ارزش معلومات» راهی پیش گرفته‌اند که آنها را فرسنگها از رئالیسم دور کرده و تا پرتگاه مخوف ایده آلیسم لغزیده‌اند؛ مخصوصاً ماتریالیسم دیالکتیک که روش خود را صد در صد رئالیسم می‌خواند، در مسأله ارزش معلومات و بیان حقیقت به قدری انحراف پیدا کرده است که در گرداب سوفیسم و سپتی سیسم دست و پا می‌زند و خود نمی‌فهمد.

***

ارزش معلومات

چنانکه اشاره شد بحث در این مسأله در اطراف این جهت است که آیا آنچه ما با حس یا عقل خود می‌فهمیم واقع و نفس‌الامر هم همین طور است که ما می‌فهمیم یا نه؟ و بعبارهٔ اخری این بحث در اطراف حقیقی بودن ادراکات و مطابقت آنها با واقع است. حالا ببینیم تعریف حقیقت به اصطلاح فلسفی چیست؟

حقیقت یعنی چه؟

حقیقت به اصطلاح عرف، معانی مخصوصی می‌دهد که در اینجا منظور نیست. اینجا منظور بیان مفهوم فلسفی آن است. فهمیدن تعریف حقیقت به اصطلاح فلسفه

آسان است زیرا در اصطلاحات فلسفی معمولًا حقیقت همردیف «صدق» یا «صحیح» است و به آن قضیه ذهنی گفته می‌شود که با واقع مطابقت کند، اما «خطا» یا «کذب» یا «غلط» به آن قضیه ذهنی گفته می‌شود که با واقع مطابقت نکند؛ مثلًا اعتقاد به اینکه «چهار مساوی است با دو ضرب در دو» یا اعتقاد به اینکه «زمین گرد خورشید می‌چرخد» حقیقت و صدق و صحیح است و اما اعتقاد به اینکه «دو ضرب در دو مساوی است با سه» یا اعتقاد به اینکه «خورشید گرد زمین می‌چرخد» خطا و کذب و غلط است. پس «حقیقت» وصف ادراکات است از لحاظ مطابقت با واقع و نفس الامر.

در اصطلاحات جدید معمولًا به خود واقع و نفس الامر «واقعیت» اطلاق می‌شود نه حقیقت، و ما نیز از همین اصطلاح پیروی می‌کنیم و لهذا هر وقت «واقعیت» بگوییم منظور ما خود واقع و نفس الامر است و هر وقت «حقیقت» بگوییم منظور آن ادراکی است که با واقع مطابقت دارد.

فلاسفه از دوره‌های قدیم، حقیقت یا صدق یا صحیح را به همین معنا که گفته شد تعریف و تفسیر کرده‌اند یعنی هر وقت می‌گفتند فلان مطلب حقیقت است یا صحیح است یا صدق است یعنی با واقع مطابق است و اگر می‌گفتند خطا یا کذب یا غلط است یعنی با واقع مطابقت ندارد.

در منطق و فلسفه قدیم تحت عنوان «مناط صدق و کذب قضایا» مبحثی را طرح می‌کردند که روی همین اساس بحث می‌نمود.

ولی بعضی از دانشمندان جدید در اثر اشکالاتی که (بیان اشکالات در ضمن نقل کلمات خود آنها خواهد آمد) بنابراین تعریف وارد می‌آمده و آن اشکالات به عقیده آنها لا ینحل بوده مناط صدق و حقیقی بودن قضایا را چیزهای دیگری غیر از مطابقت با واقع بیان نموده و حقیقت را به نحوهای دیگری تعریف کرده‌اند و به گمان خود به این وسیله خود را از آن محذورات رهانیده‌اند.

اینک بیان بعضی از تعریف و تفسیرهایی که اخیراً بعضی از دانشمندان کرده‌اند.

اگوست کنت[1] دانشمند معروف فرانسوی و مؤسس فلسفه پوزیتیویسم[2] می‌گوید:

1. August cont
2 .Positivism

«حقیقت عبارت است از فکری که تمام اذهان در یک زمان در آن وفاق داشته باشند.»

وی توافق تمام اذهان را در یک زمان علامت حقیقت نمی‌داند بلکه می‌گوید معنای حقیقت غیر از این نیست.

فلیسین شاله[1] که درباره «حقیقت» عقیده اگوست کنت را اختیار کرده، در فلسفه علمی فصل «ارزش و حدود علم» می‌گوید:

«معمولًا در تعریف حقیقت (یا صدق) می‌گویند که آن مطابقت فکر با موضوع خود و یا مطابقت فکر با واقع است، اما این تعریف نه بر حقایق ریاضی که موضوع آنها وجود خارجی ندارد درست منطبق می‌شود و نه بر حقایق نفسانی که وجود آنها کاملًا ذهنی است و نه به حقایق تاریخی که موضوع آنها بر حسب تعریف از بین رفته است. صادق بودن این تعریف درباره حقایق تجربی هم خالی از اشکال نیست زیرا برای ذهن، موضوع خارجی جز یک دسته احساس و صور چیز دیگری نیست.»

تا آنجا که می‌گوید:

«بر حسب گفته پر مغز اگوست کنت وصف بارز حقیقت این است که وفاق تمام افکار را در ذهن فرد و توافق تمام اذهان افراد جامعه انسانی را در یک زمان به حصول می‌آورد و وحدت معنوی ایجاد می‌کند.»

ویلیام جیمز[2] روان شناس و فیلسوف معروف امریکایی و یکی از مؤسسین فلسفه پراگماتیسم[3] «حقیقت» را طور دیگری تعریف می‌کند، وی می‌گوید:

«حقیقت عبارت است از فکری که در عمل تأثیر نیکو دارد.»

این دانشمند جمله «مفید است» و جمله «حقیقت است» را مرادف یکدیگر قرار می‌دهد، مفید بودن در عمل را علامت حقیقت نمی‌داند بلکه می‌گوید معنای حقیقت

1 .Felicien challaye
2 .William james
3 .Pragmatism

غیر از این نیست.

ویلیام جیمز به نقل مرحوم فروغی می‌گوید:

«می‌گویند حق رونوشت امر واقع است؛ یعنی قولی که مطابق با واقع باشد حق است. بسیار خوب، اما واقع چیست که مطابقت با او قول حق باشد؟ آیا امری ثابت و لایتغیر است؟ نه، زیرا عالم متغیر است و هیچ امری در او ثابت نیست. پس بهتر این است که بگوییم قول حق آن است که بر آنچه فعلًا هست تأثیر نیکو دارد، پس قول چون نتیجه صحیح دارد حق است نه آنکه چون حق است نتیجه‌اش صحیح است.»

گروهی می‌گویند:

«حقیقت یعنی فکری که تجربه آن را تأیید کرده است.»

این گروه نیز انطباق فکر با تجربه و نتیجه عملی دادن را علامت حقیقت نمی‌دانند بلکه می‌گویند معنای حقیقت غیر از این نیست.

گروهی دیگر می‌گویند:

«حقیقت یعنی فکری که در اثر مقابله و مواجهه حواس با ماده خارجی پیدا می‌شود، پس اگر فرض کنیم دو نفر در اثر مواجهه و مقابله با یک واقعیت دو نوع ادراک کنند یعنی اعصابشان دو گونه متأثر شود هر دو حقیقت است؛ مثلًا اگر یک نفر یک رنگ را سبز و شخص دیگر همان رنگ را سرخ دید هر دو حقیقت است زیرا هر دو کیفیت در اثر تماس حواس با خارج پیدا شده است.»

برخی می‌گویند:

«حقیقت یعنی آن چیزی که پذیرفتن او برای ذهن سهل‌تر و آسان‌تر باشد؛ مثلًا اینکه می‌گوییم «وجود داشتن جهان خارج حقیقت است» یعنی پذیرفتن آن برای ذهن سهل‌تر و آسان‌تر است و غیر از این معنایی ندارد.»

حقیقت را طورهای دیگری هم تفسیر کرده‌اند، مثل آنکه:

«حقیقت یعنی آن فکری که ذهن با اسلوب علمی به سوی او هدایت شده باشد.»

پر واضح است که همه این تعریفها و تفسیرها به منزله سپر انداختن در برابر اشکالات ایده آلیستها و سوفسطائیان و یک سلسله اشکالات دیگر است که بعضی از آنها را در ضمن گفتار فلیسین شاله و ویلیام جمس نقل کردیم.

نزاع فلسفه و سفسطه یا رئالیسم و ایده آلیسم نزاع لفظی و اصطلاحی نیست که ما بتوانیم با تغییر دادن اصطلاح از محذور ایده آلیسم رهایی پیدا کنیم. آیا سوفسطائیان غیر از اینکه خاصیت مطابقت با واقع را از ادراکات نفی می‌کنند حرف دیگری دارند؟ آیا می‌توان مقیاس افکار علمی و فلسفی را از اوهام سفسطی توافق همه اذهان در یک زمان و عدم توافق آنها یا مفید بودن و مفید نبودن یا مواجهه حس با خارج و عدم مواجهه آن قرار داد؟ آیا این نحو اظهار نظرها در تفسیر حقیقت مستلزم نفی ارزش معلومات و غوطه‌ور شدن در ایده آلیسم یا سپتی سیسم نیست؟ آشنایان به منطق و فلسفه اسلامی می‌دانند که اشکالاتی که فلیسین شاله و ویلیام جمس در ضمن گفتار خود به مطابقت افکار با واقع وارد کردند حل شده است و چندان قابل توجه نیست.

علیهذا برای یک فیلسوف رئالیست که از اصول ایده آلیستی احتراز دارد و می‌خواهد با یک روش واقع‌بینی سلوک نماید چاره‌ای نیست جز آنکه حقیقت را همان‌طور که قدما تفسیر کرده‌اند تفسیر کند و «مناط صدق» را همان چیزی بداند که قدما می‌دانستند.

این سلسله مقالات که عهده‌دار بیان روش رئالیسم است به هیچیک از معانی و تفسیراتی که اخیراً برای حقیقت یا صدق نموده‌اند و دانسته یا ندانسته به سوی سوفیسم و ایده آلیسم گام برداشته‌اند نظری ندارد بلکه همان معنایی را که قاطبه دانشمندان قدیم و بیشتر دانشمندان جدید منظور داشته‌اند در نظر گرفته است.

در فلسفه قدیم و جدید مباحث زیادی مربوط به «حقیقت» به این معنی که تعریف کردیم مطرح می‌شود و البته ما در این مقاله نمی‌توانیم وارد تمام مباحث مربوط به این مطلب بشویم، فقط قسمتی از آن مباحث را به طور اختصار بیان می‌کنیم. در اینجا در این چند مبحث گفتگو خواهیم کرد:

۱. آیا حقیقت فی الجمله وجود دارد یا آنکه تمام ادراکات بشر موهوم و باطل و هیچ در هیچ است؟

۲. میزان تشخیص حقیقت از خطا چیست؟

۳. آیا ممکن است یک چیز هم حقیقت بوده باشد و هم خطا؟
۴. آیا حقیقت موقت است یا دائمی؟
۵. آیا حقیقت قابل تحول و تکامل است؟
۶. چرا حقیقت حاصل از تجربه غیر یقینی است؟
۷. آیا حقیقت، مطلق است یا نسبی؟

□

۱. آیا حقیقت فی الجمله وجود دارد؟

حقیقی بودن و مطابق با واقع بودن ادراکات انسان (فی الجمله) بدیهی است؛ یعنی اینکه «همه معلومات بشر- علی رغم ادعای ایده آلیستها- صد در صد خطا و موهوم نیست» بر همه کس در نهایت وضوح هویداست و احتیاج به استدلال ندارد بلکه استدلال بر این مطلب محال و غیر ممکن است.

یک سلسله حقایق مسلّمه یا بدیهیّات- که در مقاله ۲ آنها را «فطریّات» نامیدیم- در ذهن هر کسی حتی خود سوفسطائیان موجود است و خود آنها نیز در حاقّ ذهن به آنها اعتراف دارند. سوفسطائی واقعی- یعنی کسی که نسبت به همه چیز مردد یا منکر باشد- یافت نمی‌شود.

سوفسطائیان و ایده آلیستها وقوع خطا را از حس و عقل دلیل بر مدعای خود قرار داده‌اند و ما در جواب شبهه ۲ از مقاله ۲ گفتیم که خود همین پی بردن به خطا دلیل بر این است که یک سلسله حقایق مسلّمه در نزد ما هست که آنها را معیار و مقیاس قرار داده‌ایم و از روی آنها به خطاهایی پی برده‌ایم و الّا پی بردن به خطا معنی نداشت زیرا با یک غلط نمی‌توان غلط دیگری را تصحیح کرد.

غرض از این بیان تنبیه و توجه دادن هر کس است به فطریات خود نه استدلال و اقامه برهان بر مدعا، زیرا همچنانکه دانشمندان گفته‌اند اگر کسی منکر جمیع اصول و حقایق مسلّمه بشود (البته به زبان) استدلال و اقامه برهان برای محکوم کردن او بی فایده است زیرا هر استدلالی متکی به مقدماتی خواهد بود و آن مقدمات یا خود بی نیاز از استدلال‌اند یا آنکه بالاخره متکی به اصول و مقدماتی خواهند بود که بی‌نیاز از

استدلال باشند و اگر طرف به هیچ اصلی اذعان نداشته باشد و برای هر مقدمه دلیل بخواهد، تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت و قهراً حصول نتیجه غیر میسر خواهد بود.

یکی از مادیین در مقام رد سفسطه ایده آلیستها، برای اثبات وجود عالم خارج، به فرضیه لاپلاس و اینکه زمین از خورشید جدا شده و سالها در حال التهاب بوده و پس از میلیونها سال موجودات زنده و از آن جمله انسانها و از آن جمله شخص ایده آلیست که همه چیز را ذهنی می‌داند [پدید آمده‌اند] متمسک شده و این را استدلال قاطعی در رد سفسطه ایده آلیستها پنداشته است.

واضح است که این گونه استدلالات در رد کسی که خورشید و زمین و انسانهای روی زمین و بالاخره همه جهان را صور ذهنی و بی‌واقعیت می‌داند و اساساً علم و فلسفه را بی‌معنی می‌شمارد چقدر بیهوده است.

در متن این مقاله که کیفیت وقوع خطا بررسی شده منظور اقامه دلیل بر رد مدعای سوفسطائیان نیست بلکه منظور جواب شبهه‌ای است (شبهه ۲ از شبهات مقاله ۲) که در باب کاشفیت علم و خطای قوای ادراکی ایراد نموده‌اند.

در متن این مقاله بررسی شده که هیچ علمی بی‌مکشوف نیست و هیچگاه قوای ادراک کننده در کار خود اشتباه نمی‌کنند، منشأ وقوع خطاها و اشتباهات چیز دیگری است که شرح داده شده است.

۲. میزان تشخیص حقیقت از خطا چیست؟

از یک سلسله حقایق مسلّمه که ذهن ما آنها را در کمال بداهت و روشنی می‌یابد بگذریم به مسائل دیگری برمی‌خوریم که بر ما روشن نیست و باید آنها را از طریق فکری و استدلالی کشف کنیم و همچنانکه وجود یک سلسله حقایق مسلّمه بر ما مسلّم است این مطلب نیز مسلّم است که بشر گاهی در کوششهای علمی و استدلالی خود خطا می‌کند و به غلط می‌افتد. پس باید دید وسیله‌ای برای تشخیص صحیح از سقیم و حقیقت از خطا هست یا نه، و آن وسیله چیست؟

مقیاس و معیار تشخیص حقیقت از خطا «منطق» نامیده می‌شود. معروف‌ترین و شاید قدیمی‌ترین اسلوبهای منطقی همان است که ارسطو موفق به جمع و تدوین آنها شده. در تحول جدید اروپا منطق ارسطو مورد اعتراض و انتقاد دانشمندان قرار گرفته

و بعضی از دانشمندان مانند دکارت[1] و هگل[2] مدعی منطق جدیدی هستند. در این سلسله مقالات یک مقاله مستقل به این مطلب اختصاص داده شده. در ضمن آن مقاله از اسلوبهای منطقی جدید و بالخصوص از اسلوب منطق دیالکتیک بحث و انتقاد کافی خواهد شد. علیهذا فعلًا از ورود در این مبحث طولانی خودداری می‌کنیم.

۳. آیا ممکن است یک چیز هم حقیقت بوده باشد و هم خطا؟

معمولًا هر یک از حقیقت و خطا یا صحیح و غلط یا صدق و کذب را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهند و می‌گویند یک فکر اگر حقیقت و صحیح و صادق بود پس ممکن نیست خطا و غلط و کذب باشد، و بالعکس اگر خطا بود ممکن نیست حقیقت بوده باشد؛ مثلًا این فکر «زمین به دور خورشید می‌چرخد» یا راست است یا دروغ، شقّ ثالث ندارد. راجع به هر مطلب دیگر نیز در نظر بگیریم خواه مربوط به مسائل روزمرّه باشد (من امروز با فلان رفیق ملاقات کردم) و خواه مربوط به حقایق تاریخی (ارسطو شاگرد افلاطون بوده است) و خواه مربوط به حقایق کلی علمی ریاضی مثل «پنج ضرب در پنج مساوی است با بیست و پنج» یا حقایق کلی طبیعی مثل آنکه «اجسام در اثر حرارت منبسط می‌شوند» یا حقایق فلسفی مثل آنکه «دور و تسلسل باطل است» همین طور است.

ولی اخیراً میان دانشمندان جدید این جمله شایع است که حقایق علمی در عین اینکه حقیقت می‌باشند ممکن است خطا نیز بوده باشند و این مطلب به دانشمندان ماتریالیسم دیالکتیک که طبق یکی از اصول منطق دیالکتیک (اصل وحدت ضدّین) جمیع اضداد و نقائض را با یکدیگر آشتی داده‌اند و همه را با هم قابل اجتماع می‌دانند فرصتی داده است که بگویند حقیقت و خطا یا صحیح و غلط و یا صدق و کذب چندان اختلافی با یکدیگر ندارند، ممکن است یک چیز هم حقیقت و هم خطا و هم صحیح و هم غلط و بالاخره هم راست و هم دروغ بوده باشد.

اینکه یک فکر از یک حیث و یک جهت محال است هم حقیقت و صحیح باشد و

---

1 .Descartes
2 .Hegel

هم خطا و غلط بر یک طفل دبستانی نیز مخفی نیست. آیا خود دانشمندان مادی حاضرند قبول کنند اصول فلسفی و منطقی آنان هم صحیح است و هم غلط؟ آیا همین مطلب که الآن از آنها نقل کردیم که گفتند «ممکن است یک چیز هم حقیقت و هم خطا بوده باشد» ممکن است هم حقیقت و هم خطا و هم صحیح و هم غلط بوده باشد؟

آنچه از دانشمندان در باب اجتماع حقیقت و خطا نقل کردیم درباره تئوریها و فرضیه‌های بزرگ علمی است و منظورشان این است که یک تئوری و یک فرضیه که مشتمل بر چندین مطلب و شامل چندین واحد فکری است ممکن است دارای یک جزء حقیقت و یک جزء خطا بوده باشد. البته این چیزی است که قابل قبول است و ربطی به اصل «وحدت ضدّین» ندارد.

ما درباره این مطلب در همین مقاله آنجا که نظریات ماتریالیسم دیالکتیک را بالخصوص درباره ارزش معلومات بیان و انتقاد می‌کنیم بحث زیادتری خواهیم کرد.

۴. آیا حقیقت موقّت است یا دائمی؟

این مطلب نیز شایسته دقت است. دقت در این مطلب از بسیاری از اغلاط و اشتباهات جلوگیری می‌کند.

محققین از منطقیین و فلاسفه قدیم یکی از خواص حقیقی بودن مفاهیم و محتویات فکری را «دوام» می‌دانستند و می‌گفتند «حقایق دائمی هستند». شیخ الرئیس ابو علی بن سینا در منطق شفا درباره این مطلب بحث کافی کرده.

برای عده‌ای از دانشمندان جدید و بالاخص مادیین این مطلب تولید اشتباه کرده است و گمان کرده‌اند مقصود این بوده که موضوع یک فکر حقیقی و مطابق با واقع باید یک امر ثابت و جاویدان باشد و از این راه به حمله پرداخته‌اند و مدعی شده‌اند که این عقیده از آنجا برای دانشمندان قدیم پیدا شده است که به اصل تغییر در طبیعت توجه نداشته‌اند و با توجه به اصل تغییر در طبیعت باید گفت حقایق موقت‌اند نه دائمی.

مادیین اعتقاد به دائمی بودن حقایق را از آثار جمود منطق قدیم و از خواص تفکر متا فیزیکی می‌دانند.

بنابراین لازم است درباره این مطلب توضیح بیشتری بدهیم.

ابتدا پیش از آنکه وارد بحث دوام و توقیت «حقیقت» بشویم، برای آنکه از خلط مبحث جلوگیری کرده و دو مطلب را از یکدیگر تفکیک کرده باشیم، ببینیم آیا واقع و نفس الامر که مفاهیم و محتویات فکری و ذهنی ما از آنها حکایت می‌کند موقت است یا دائمی؟

تردیدی نیست که واقع و نفس الامری که قضیه ذهنی از آن حکایت می‌کند ممکن است موقت باشد و ممکن است دائمی؛ مثلا واقعیتهای خاص مادی در عالم خارج موقت است زیرا ماده و روابط اجزاء آن دائما در تغییر است. در طبیعت یک چیز در دو لحظه به یک حال باقی نمی‌ماند. هر واقعیتی برای یک مدت محدود در صحنه طبیعت ظاهر می‌شود و از بین می‌رود. این نوع واقعیتها موقت و زائل شدنی است.

ولی یک نوع واقعیتهای مستمر و ابدی در خود طبیعت است (قطع نظر از ماوراء الطبیعه) مثل واقعیت «حرکت» و اگر بگوییم «ماده در حرکت است» از یک امر مستمر و دائمی حکایت کرده‌ایم. در منطق قدیم در باب قضایا که بحث از دوام و ضرورت و غیرها می‌شد مقصود این نوع دوام بود که خاصیت بعضی از واقعیتهاست و این نوع از دوام مربوط به مطلب ما نیست.

پس واقعیتهای خارج از ذهن ممکن است موقت باشند و ممکن است دائمی.

حالا ببینیم آیا حقایق موقت است یا دائمی؟ یعنی آیا مطابقت مفاهیم و محتویات ذهنی با واقع و نفس الامر (خواه موقت و خواه دائمی) موقت است یا دائمی؟ البته نمی‌تواند موقتی باشد زیرا هر چند مفاهیم و محتویات ذهنی، یک واقعیت متغیر را که مربوط به یک لحظه خاص از زمان است بیان کند، مطابقت آن محتوای ذهنی با واقع خود ابدی است، اختصاصی به یک لحظه معین از زمان ندارد.

و به عبارت روشن‌تر آنچه مقیّد و محدود به زمان است واقعیت خارجی است نه مطابقت مفهوم ذهنی با آن واقعیت خارجی؛ مثلا موقعی که می‌گوییم «ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است» یکی از روابط متغیر اجزاء طبیعت را بیان کرده‌ایم زیرا شاگردی ارسطو پیش افلاطون مربوط به یک قطعه خاص از زمان است (قرن چهارم قبل از میلاد).

اما این حقیقت که در فکر ما آمده همیشه و دائما صادق است و با واقع خود مطابقت دارد یعنی در همه زمانها صادق است که ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است.

مثال بالا یک حقیقت تاریخی بود مربوط به یک واقعیت مادی متغیر. این بیان درباره جمیع حقایق اعم از ریاضی و طبیعی و فلسفی، خواه مربوط به یک واقعیت متغیر باشد و خواه دائمی، صادق است.

در منطق قدیم در باب «برهان» که بحث از دوام و ضرورت می‌شد مقصود این نوع از دوام بود که خاصیت حقایق است و مربوط به مطلب ماست؛ و این است مقصود دانشمندان قدیم که می‌گفتند «حقایق دائمی هستند».

علیهذا یک مفهوم ذهنی یا اصلًا حقیقت نیست و دروغ و غلط است و یا اگر حقیقی بود و از یک واقع و نفس‌الامر حکایت کرد همیشه با واقع و نفس الامر خود مطابقت دارد.

از بیان چند نکته در اینجا ناگزیریم:

الف. بیان گذشته مربوط به علوم حقیقی بود، در اعتباریّات و مسائل مربوط به علوم اعتباری جاری نیست؛ مثلا در مسائل اخلاقی و قوانین اجتماعی که مصداق عینی و خارجی ندارند و تابع اعتبار قانونگذاران و غیر هم است، ممکن است برای یک مدت محدود یک چیز حقیقت اخلاقی یا اجتماعی شناخته شود و با تغییر شرایط محیط، آن حقیقت از بین برود (البته واضح است از لحاظ فلسفی این امور را اساساً نمی‌توان «حقایق» شناخت).

از اینجا بی‌پایگی یک رشته استدلالات دانشمندان مادی که موقت بودن مسائل اخلاقی را دلیل بر موقت بودن حقایق آورده‌اند روشن می‌شود.

ب. بحث دوام و توقیت حقایق مربوط به حقایق یقینی است نه حقایق احتمالی. چنانکه خواهد آمد دانشمندان، تجربه را محصّل یقین نمی‌دانند و قوانین تجربی را «حقایق احتمالی» و گاهی «یقینی نسبی» می‌خوانند.

البته حقیقت احتمالی می‌تواند موقت باشد. مانعی ندارد اگر یک فرضیه و تئوری با چندین تجربه تطبیق شد مادامی که خلافش مسلّم نگشته آن را یک «قانون علمی» فرض و تلقی کنیم و البته هر وقت فرضیه دیگری پدید آمد که با تجربیات بیشتری تطبیق شد آن را «حقیقت علمی» تلقی خواهیم کرد و به همین ترتیب ... (هر چند از لحاظ فلسفی امور احتمالی را نیز «حقایق» نمی‌توان خواند و ما فقط به پیروی از اصطلاح دانشمندان جدید این تعبیرات را می‌کنیم).

ج. دانشمندانی که حقیقت را به معنای دیگری غیر از معنای معروف تفسیر

کرده‌اند که قبلًا اشاره شد می‌توانند حقیقت را موقت بدانند؛ مثلًا حقیقت به تفسیری که اگوست کنت نموده است (آنچه همه اذهان در یک زمان بر آن توافق دارند) مـی‌توانـد موقت باشد زیرا مانعی ندارد در هر زمانی همه اذهان بر یک فکر نظری خاص توافـق داشته باشند.

فلیسین شاله که تفسیر اگوست کنت را پسندیده پس از عبارتی که سابقاً در تفسیر «حقیقت» از وی نقل کردیم اینطور به گفته خود ادامه می‌دهد:

> «البته این توافق و بالنتیجه حقیقت به این ترتیب موقت است زیرا همان طور که گفتـه شد حقیقت محصول علوم است و علوم دائمـاً در ترقـی و سـیر تکـاملی اسـت و بـر خلاف آنچه سابقاً تصور می‌کردند «حقیقت» تأمل در یک امر ثابت و جاویدان نیسـت بلکه آن نیز مانند عدالت اجتماعی نتیجـه و ثمـره کوشـش بطـیء و بـا مـرارت بشـر می‌باشد.»

آنچه از دانشمندان قدیم نقل کردیم که «خاصیت حقیقی بودن دائمی است»

اولًا درباره مسائل مربوط به علوم حقیقی بود نه علوم اعتباری

ثانیاً درباره امور یقینی بود نه امور احتمالی

ثالثاً منظور از «حقیقی بودن» مطابقت با واقع بود نه چیز دیگر از قبیل توافق تمـام اذهان و غیره.

۵. آیا حقیقت متحول و متکامل است؟

از بیانی که در بالا راجع به دائمی بودن حقایق کردیم پاسخ این سؤال نیز روشن می‌شود.

در بالا گفتیم اگر یک مفهوم ذهنی با واقعیتی از واقعیتها منطبق بود همیشه با همان واقع خود منطبق است و اگر منطبق نبود هیچ وقت منطبق نیست و بعبـارهٔ اخـری اگـر راست بود همیشه راست است و اگر دروغ بود همیشه دروغ است. محال و ممتنع است یک مفهوم ذهنی که از یک واقعیت خاص حکایت می‌کند نسبت به همان واقعیـت در یک زمان راست باشد و در یک زمان دروغ.

حالا می‌خواهیم بدانیم یک مفهوم و به اصطلاح منطق یک «قضیه» اگـر راسـت و

صحیح و حقیقت بود آیا ممکن است به تدریج راست‌تر و صحیح‌تر و حقیقت‌تر بشود و به اصطلاح درجه حقیقی بودنش بالا برود یا خیر؟

اگر ما در این مسأله مفهوم فلسفی آن را (تغییر تکاملی) در نظر بگیریم و از مسامحاتی که دانشمندان در تعبیرات خود در بیان تکامل علوم نموده‌اند و منظور خود را به عنوان «تکامل حقیقت» ادا کرده‌اند (البته مفهوم فلسفی آن منظور نبوده است) صرف نظر کنیم پاسخ این سؤال خیلی ساده است.

این گونه تعبیرات مسامحی دانشمندان برای بعضی تولید اشتباه کرده است و به ماتریالیستها فرصتی داده است که تحریفات و مغلطه‌هایی به وجود آورند.

شما هر یک از حقایق را که در نظر بگیرید خواه جزئی، خواه کلی، خواه مربوط به امور مادی، خواه غیر مادی، خواهید دید همیشه و در همه زمانها به یک نحو و به یک منوال صادق است و اساساً معنا ندارد که به تدریج صادق‌تر شود.

مثلًا یک حقیقت تاریخی را در نظر می‌گیریم و می‌گوییم «ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده است» یا یک حقیقت طبیعی را و می‌گوییم «فلزات در اثر حرارت منبسط می‌شوند» و یا یک حقیقت ریاضی را و می‌گوییم «سه زاویه مثلث مساوی است با دو قائمه» و یا یک حقیقت فلسفی را و می‌گوییم «دور و تسلسل باطل است» آیا ممکن است به تدریج در اثر تکامل علوم و یا هر چیز دیگر این حقایق صحیح‌تر و صادق‌تر بشوند و درجه حقیقی بودن آنها بالاتر برود؟ البته نه.

یک چیز دیگر ممکن است و آن اینکه اطلاعات ما نسبت به هر یک از موضوعات بالا توسعه پیدا کند و بر معلومات ما افزوده شود؛ مثلًا ابتدا اطلاع ما راجع به روابط ارسطو و افلاطون بیش از اینکه ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد شاگرد افلاطون بوده نبود ولی کم کم در اثر تحقیقات تاریخی اطلاعات ما توسعه پیدا کرد و روابط بیشتری را کشف کردیم و معلوم شد که «ارسطو از سن هجده سالگی به درس افلاطون حاضر شده، و تا بیست سال ادامه داده، و این شاگردی در شهر آتن بوده، و ارسطو در باغ معروف آکادمیا[1] که تقریباً در یک کیلومتری شهر بوده به درس افلاطون حاضر می‌شده و افلاطون او را «عقل مدرسه» لقب داده بود» یعنی علاوه بر حقیقت اول یک سلسله حقایق دیگر در ذهن ما وارد شد نه اینکه حقیقت اول کمال یافت و درجه

1 .Academia.

حقیقی بودنش بالا رفت.

و همچنین ممکن است در اثر پیشرفت فیزیک یک سلسله خواص دیگری از فلزات در حین حرارت کشف کنیم و در اثر ترقی ریاضیات احکام دیگری راجع به مثلثات به دست آوریم و در اثر پیشرفت فلسفه انواع و اقسام دور و تسلسل را بشناسیم، ولی هیچیک از اینها ربطی به تکامل حقیقت به مفهوم فلسفی آن ندارد؛ یعنی نه این است که آن حقیقت اول که پیش ما بود رشد و کمال یافته و به تدریج حقیقت‌تر و صحیح‌تر و صادق‌تر شده و درجه حقیقی بودنش بالا رفته بلکه فقط در اثر کاوشهای علمی، یک عده حقایق دیگری مربوط به آن موضوع در ذهن ما حاصل شده است.

حالا ببینیم منظور دانشمندان از تکامل علوم یا تکامل حقیقت چیست؟

دانشمندان هر وقت دم از تکامل حقیقت بزنند مفهوم فلسفی آن منظور نیست بلکه یکی از دو معنی را در نظر گرفته‌اند:

الف. همین معنا که در بالا اشاره شد (توسعه تدریجی معلومات).

تردیدی نیست که علوم رو به توسعه و افزایش است و تحقیقات دانشمندان هر روز فصل جدیدی در هر یک از علوم باز می‌کند و یا علم جدیدی را در صحنه علوم وارد می‌کند. از روز اول نه هیچیک از علوم و نه فلسفه به این توسعه که امروز هست نبوده بلکه به تدریج که از عمر تمدن بشر گذشته در اثر کوششهای دانشمندان بر عده مسائل آنها افزوده شده است و بعداً نیز افزوده خواهد شد.

گمان نمی‌رود در تمام جهان یک دانشمند پیدا شود که منکر این مطلب باشد. البته این نوع از تکامل که می‌بایستی آن را «توسعه تدریجی» و یا «تکامل عرضی» نامید در فلسفه و جمیع شعب علوم جاری است و ربطی به تکامل حقیقت به مفهوم فلسفی آن که ماتریالیستها دست آویز قرار داده‌اند ندارد.

ب. علوم تجربی یک نوع تحول و تکامل مخصوص به خود پیدا می‌کند که می‌توان آن را «تکامل طولی» نامید، به این معنی که این علوم فقط روی فرضیه و تئوری کار می‌کنند و به حسب سنخ موضوعات خود نمی‌توانند مانند ریاضیات و فلسفه متکی به اصول برهانی یقینی باشند و چون دلیل و گواهی بر صحت این فرضیه‌ها جز انطباق با تجارب و نتیجه عملی دادن نیست و انطباق با تجربه و نتیجه عملی دادن دلیل بر حقیقی بودن و یقینی بودن نمی‌شود و جنبه احتمالی آن فرضیه‌ها را از بین نمی‌برد و از طرفی راه دیگری برای به دست آوردن صحت این فرضیه‌ها در

دست نیست ناچار همین قدر که یک فرضیه با تجربیاتی که در دسترس بشر هست منطبق شد دانشمندان این امر احتمالی را یک حقیقت علمی فرض و تلقی می‌کنند و به عنوان یک قانون علمی می‌شناسند و در کتب علمی و درسی به صورت قانون علمی ذکر می‌کنند ولی هر وقت یک فرضیه دیگری که در اجزاء فرضیه اول اصلاحاتی به عمل آورده بود یا اساساً مباین با او بود پدید آمد و در هر صورت با تجربیات بیشتر و دقیق‌تری منطبق شد فرضیه اول از صحنه علم خارج شده و فرضیه دوم جای آن را می‌گیرد و به همین ترتیب ...

دانشمند طبیعی برای توجیه حوادث طبیعی، با نیروی حدس در ذهن خود فرضیه‌ای می‌سازد، سپس صحت آن را با تجربه و نتیجه عملی گرفتن آزمایش می‌کند؛ اگر با تجربه‌های موجود منطبق شد و عملًا توانست پدیده‌های طبیعت را توجیه کند آن را به صورت یک قانون علمی در می‌آورد و تا وقتی که فرضیه‌ای جامع‌تر و کامل‌تر که با تجربه‌های بیشتر و دقیق‌تر منطبق شود و بهتر بتواند پدیده‌ها و حوادث طبیعت را توجیه کند نیامده است به قوّت خود باقی است و با آمدن فرضیه کامل‌تر جای خود را به او می‌دهد و به همین ترتیب هر ناقصی جای خود را به کامل‌تر از خود می‌دهد و علوم طبیعی راه تکامل خود را به این ترتیب می‌پیماید.

علیهذا علوم تجربی علاوه بر اینکه مانند فلسفه و همه علوم دارای یک تکامل عرضی - که آن را در بالا «توسعه تدریجی» نامیدیم - می‌باشند دارای یک تکامل طولی نیز هستند به ترتیبی که شرح داده شد.

ولی خواننده محترم، خوب توجه دارد که این نوع تکامل نیز ربطی به مسأله تکامل حقیقت به اصطلاح فلسفی آن ندارد؛ یعنی اینطور نیست که یک حقیقت مسلّم به تدریج صحیح‌تر و صادق‌تر شده باشد و به اصطلاح ماتریالیستها درجه حقیقی بودنش بالاتر رفته باشد، بلکه فرضیه و تجربیات جدید ثابت کرد که فرضیه اول را نمی‌توان به عنوان «حقیقت» تلقی کرد، تمام آن را یا بعضی از قسمتهای آن را باید کنار گذاشت و البته به تدریج به حسب توالی زمان فرضیه‌ها جامع‌تر و دقیق‌تر می‌شود و وجود فرضیه پیشین برای پیدایش فرضیه بعد از خودش دخیل است یعنی هر چند دانشمند طبیعی با نیروی حدس خود فرضیه می‌سازد اما تردیدی نیست که سوابق ذهنی وی در تحقق این حدس دخیل است و علی ایّ حال این مطلب ربطی به «تکامل حقیقت» به اصطلاح فلسفی ندارد.

این نوع از تکامل از جنبه احتمالی و غیر یقینی بودن مسائل علوم طبیعی ناشی می‌شود.

۶. چرا علوم تجربی یقینی نیست؟

علت یقینی نبودن علومی که صرفاً مستند به تجربه هستند این است که فرضیاتی که در علوم ساخته می‌شود دلیل و گواهی غیر از انطباق با عمل و نتیجه عملی دادن ندارد و نتیجه عملی دادن دلیل بر صحت یک فرضیه و مطابقت آن با واقع نمی‌شود زیرا ممکن است یک فرضیه صد در صد غلط باشد ولی در عین حال بتوان از آن عملًا نتیجه گرفت چنانکه هیئت بطلمیوس که زمین را مرکز عالم و افلاک و خورشید و همه ستارگان را متحرک به دور زمین می‌دانست غلط بود ولی در عین حال از همین فرضیه غلط درباره خسوف و کسوف و غیره نتیجه عملی می‌گرفتند. طب قدیم که بر اساس طبایع چهار گانه (حرارت، برودت، رطوبت، یبوست) قضاوت می‌کرد غلط بود ولی در عین حال عملًا صدها هزار مریض را معالجه کرده است.

ممکن است این پرسش برای بعضی پیش آید که چگونه ممکن است یک غلط و موهوم نتیجه صحیح و موجود بدهد؟

پاسخ این سؤال این است که گاهی دو چیز یا بیشتر یک خاصیت دارند و به یک نحو نتیجه می‌دهند. حالا اگر در موردی یکی از آن دو چیز وجود داشت و ما آن دیگری را که موجود نیست فرض کردیم و روی او حساب کردیم قهراً چون حساب هر دو به یک نتیجه می‌رسد عملًا از حساب خود نتیجه می‌گیریم. مثلًا چه خورشید به دور زمین بچرخد و چه زمین به دور خورشید، لازمه‌اش این است که در فلان روز معین ماه بین ایندو حائل شود و کسوف محقق گردد. ما چه آنکه روی حرکت خورشید حساب کنیم و چه روی حرکت زمین بالاخره نتیجه حساب ما این است که در فلان روز معیّن و در ساعت و دقیقه معیّن کسوف محقق شود.

برای غیر یقینی بودن علوم تجربی دلیل دیگری هم می‌توان آورد و آن اینکه علوم تجربی بالاخره منتهی به محسوسات می‌باشند و حس هم خطا می‌کند.

فلیسین شاله در متدولوژی در باب قطعیت علوم فیزیکی و شیمیایی می‌گوید:

«علوم فیزیکی و شیمیایی مانند ریاضیات محصّل یقین و قطعیت مطلق نمی‌شود زیرا مبدأ آنها محسوسات است و حس هم خطا کار می‌باشد.»

تا آنجا که می‌گوید:

«هر چند یقینی بودن علوم فیزیک و شیمی نسبی و اضافی است، این نسبیت به هیچ وجه از ارزش آن نمی‌کاهد زیرا این علوم، هم عقل ما را که خواستار نظم و همسازی است خرسند می‌سازد و هم اینکه استفاده‌هایی که از آنها در عمل می‌شود بسیار شایان اهمیت است.»

در باب قطعیت و فایده ریاضیات می‌گوید:

«ریاضیات چون از اصل مسلّم شروع کرده به وسیله قیاسهای ضروری بسط و توسعه می‌یابد، علمی است کاملًا متیقّن؛ مثلًا اینکه «دو به اضافه دو مساوی است با چهار» حکمی است کاملًا مفهوم و محقّق و مسلّم و در این باب- و به عقیده بعضی از دانشمندان فقط در این باب- است که می‌توان از یقین مطلق گفتگو کرد.»

ما درباره این دلیل (خطای حس) در آینده بحث خواهیم کرد.

ممکن است برای خواننده محترم ابتدا تعجب آور باشد اگر بشنود علوم طبیعی امروز با همه پیشرفتها و توسعه فوق العاده و با آنهمه اکتشافات و صنایع عظیم و آنهمه اختراعات بر پایه آن اکتشافات، ارزش قطعی و یقینی خود را از دست داده است و تنها دارای ارزش عملی است.

ولی با بیانی که در بالا شد مبنی بر اینکه قوانین علمی طبیعی معمولًا گواهی بر صحت خود ندارند غیر از نتیجه عملی دادن، و نتیجه دادن هم دلیل بر صحت و مطابقت با واقع نمی‌شود، و با مطالعه آراء و عقاید دانشمندان- که مختصری از آن را در ضمن بیان سیر عقاید و آراء نقل خواهیم کرد- این تعجب رفع خواهد شد.

در علوم طبیعی جدید فرضیه جاویدانی وجود ندارد. هر فرضیه به طور موقت در عرصه علم ظاهر می‌شود و صورت قانون علمی به خود می‌گیرد و پس از مدتی جای خود را به فرضیه دیگر می‌دهد. علم امروز در مسائل طبیعیات یک قانون علمی ثابت و لایتغیر که تصور هیچ گونه اشتباهی در آن نرود نمی‌شناسد و اعتقاد به چنین قانونی را

یک نوع غرور و از خصائص دوره اسکولاستیک[1] و قرون وسطائی‌ها می‌داند. در نظر دانشمندان جدید اعتقاد به قطعی بودن و یقینی بودن یک قانون علمی آنطور که قدما تصور می‌کردند یک عقیده ارتجاعی است.

شاید از قرن نوزدهم به بعد در میان دانشمندان کسی یافت نشود که مانند قدما در طبیعیات اظهار جزم و یقین کند (هر چند قدما هم مسائل طبیعیات و فلکیات را چندان یقینی نمی‌دانستند و آنها را «حدسیّات» می‌خواندند).

دانشمندان جدید هر گاه فرضیه‌ای ابراز دارند که تجربه‌های موجود آن را تأیید کند ادعای یقین مطلق درباره آن نمی‌کنند و به عنوان «حقیقت مسلّم» آن را بیان نمی‌کنند.

اینشتین[2] دانشمند معروف معاصر درباره نظریه معروف خود «نسبیّت» که جانشین نظریه جاذبه عمومی نیوتن[3] در فیزیک شده است بیش از این نمی‌گوید که «تجربه‌های فعلی آن را تأیید کرده است».

آری تنها مادّیون هستند که در این مسائل اظهار قطع و یقین می‌کنند و این مسائل را حقایق مسلّمه تلقی می‌کنند و به دانشمندانی که پدید آورنده این فرضیه‌ها هستند اعتراض دارند که چرا در حقیقی بودن آنها تردید دارند.

چنانکه بعداً در همین مقاله در حاشیه مستقلی که آراء مادیون را درباره «ارزش معلومات» بیان و انتقاد می‌کنیم توضیح خواهیم داد مادیون روی غرض خاص چاره‌ای ندارند جز آنکه بر خلاف همه دانشمندان، مسائل تجربی را یقینی بدانند و اگر غیر از این بگویند پایه فلسفه موهومشان خراب می‌شود؛ و از طرف دیگر می‌بینند فرضیه‌های طبیعی بالعیان تغییر می‌کند و ناسخ و منسوخ دارد، ناچار یک مطلب موهوم دیگری را «تکامل حقیقت» عنوان می‌کنند و جار و جنجال راه می‌اندازند و می‌خواهند از این راه، هم برای علوم طبیعی ارزش یقینی قائل شوند و هم تغییر و تبدیل فرضیه‌ها را توجیه کنند.

گمان می‌کنم که با بیاناتی که تا کنون در این مقدمه شده بر خواننده محترم روشن شده باشد که تکامل حقیقت به معنایی که منظور مادیین است (تغییر تکاملی) موهوم

1 .scholastic
2 .Einstein
3 .Newton

محض است و البته بعداً نیز در این باره بحث بیشتری خواهیم کرد.

در اینجا از یاد آوری یک نکته ناگزیر است و آن اینکه مسائل علوم تجربی بر دو گونه است:

الف. مسائلی که متکی به فرضیه‌ها و تئوریهایی است که خود مشهود نیستند و فقط گواهشان انطباق با یک سلسله تجربیات و نتیجه عملی دادن است. این سنخ مسائل بود که ما آنها را «یقینی» نخواندیم.

ب. مسائلی که از یک عده مشهودات خلاصه شده است و به وجهی می‌توان گفت خودشان مشهودند، مانند تعیین خواص اجسام و کیفیت ترکیبات شیمیایی آنها. یقینی بودن و نبودن این سنخ مسائل تابع مقدار ارزشی است که برای محسوسات قائل باشیم و ما عقیده دانشمندان جدید را درباره ارزش محسوسات بشر در ضمن بیان «سیر عقاید و آراء» شرح خواهیم داد.

چرا فلسفه و ریاضیات یقینی است؟

در اینجا که علت یقینی نبودن علوم تجربی را بیان کردیم مناسب بود که علت یقینی بودن فلسفه و ریاضیات را شرح دهیم و عقاید دانشمندان را در این باره بیان کنیم، ولی چون اثبات این مطلب روی اصول فلسفی ما احتیاج دارد که از دو مسأله دیگر که در صدر این مقدمه اشاره شد (راه حصول علم، تعیین حدود علم) بحث کنیم و آن دو مسأله را در مقاله پنجم که تحت عنوان «پیدایش کثرت در علم» خواهد آمد بیان خواهیم نمود، بیان این مطلب نفیس و دقیق را به مقاله پنجم موکول می‌کنیم.

۷. آیا «حقیقت» مطلق است یا نسبی؟

عده‌ای از دانشمندان جدید هستند که منکر اطلاق حقایق‌اند و قائل به «حقیقت نسبی» می‌باشند.

این جماعت را «نسبیّون» یا «رولاتیویست»[1] و مسلک آن را «نسبیّت» یا

1 .relativist

«رولاتیویسم»[1] می‌خوانند.

خلاصه عقیده این دانشمندان این است: ماهیت اشیاء که علم به آنها تعلق می‌گیرد ممکن نیست به طور اطلاق و دست نخورده در قوای ادراکی بشر ظهور کند و مکشوف گردد، بلکه هر ماهیتی که بر انسان مکشوف می‌گردد، دستگاه ادراکی از یک طرف، شرایط زمانی و مکانی از طرف دیگر، در کیفیت ظهور و نمایش شئ ادراک شده بر شخص ادراک کننده دخالت دارد؛ و از این جهت است که هر فرد یک چیز را مختلف ادراک می‌کند[2] بلکه یک نفر در دو حالت یک چیز را دو نحو ادراک می‌کند.

پس هر فکری در عین اینکه صحیح و حقیقت است، فقط برای شخص ادراک کننده- آن هم فقط در شرایط زمانی و مکانی معیّن- حقیقت است اما برای شخص دیگر و یا برای خود همان شخص در شرایط دیگر حقیقت چیز دیگری است؛ مثلًا من جسمی را در یک لحظه خاص از زمان در مکان و محیط مخصوص با حجم معین و شکل و رنگ معین ادراک می‌کنم، این ادراک صحیح و حقیقت است اما فقط نسبت به من و برای من نه نسبت به دیگری و برای او، زیرا شاید انسان دیگر یا حیوان دیگر که ساختمان قوای ادراکی وی با من فرق می‌کند همان شئ را در همان زمان و در همان محیط با حجم و شکل و رنگ دیگری ادراک کند و البته برای او و نسبت به او حقیقت همان است که خودش ادراک کرده، خود من هم در لحظه دیگر یا در محیط دیگر ممکن است آن جسم را با حجم و شکل و رنگ دیگری ادراک کنم و برای من در آن لحظه و آن محیط «حقیقت» چیز دیگری خواهد بود.

این دسته، از تحقیقات علمی جدید بر مدعای خود گواه می‌آورند زیرا در علوم امروز ثابت شده که اعصاب انسان با حیوان و همچنین اعصاب انسانها نسبت به یکدیگر در کیفیت عمل کردن اختلاف دارند؛ مثلًا انسانها هفت رنگ اصلی و انواع و اقسام رنگهای فرعی را می‌بینند ولی بعضی حیوانات تمام رنگها را به شکل خاکستری می‌بینند، بعضی از افراد انسان یافت می‌شوند که کوری رنگ دارند بلکه ما در زندگی عادی خود می‌بینیم که اعصاب یک فرد در حالات مختلف دو گونه عمل می‌کنند؛ مثلًا خوردنی معیّن در حال صحت و حال مرض دو طعم دارد، بوی معیّن گاهی خوش و مطبوع و گاهی نا خوش و نا مطبوع جلوه می‌کند.

---

1 .relativism

۲. [به این معنی که افراد مختلف یک چیز را مختلف ادراک می‌کنند.]

پس باید گفت «هر چیزی که بر ما معلوم و مکشوف می‌گردد کیفیت ظهور و نمایشش بستگی دارد به کیفیت عمل اعصاب و یک سلسله عوامل خارجی، پس ماهیات اشیاء معلومه به طور اطلاق و دست نخورده بر قوای ادراکی ظهور نمی‌کنند، پس حقایق در عین اینکه حقیقت هستند نسبی و اضافی می‌باشند».

این مسلک هر چند به ادلّه جدیدی از تحقیقات دانشمندان جدید مجهز شده ولی از لحاظ نتیجه و مدلول عین مسلک شکاکان است.

پیرهون شکاک معروف یونان از جمله ادلّه‌ای که اقامه کرد بر مدعای خود، اختلاف کیفیت ادراک انسان و حیوان و انسانها نسبت به یکدیگر و هر انسانی در حالات مختلف بود ولی با این تفاوت که پیرهون نتیجه گرفت «پس ما نباید معتقد باشیم که آنچه ادراک می‌کنیم حقیقت است بلکه باید تمام ادراکات خود را با تردید تلقی کنیم» ولی نسبیون جدید نتیجه می‌گیرند «آنچه ما ادراک می‌کنیم حقیقت است ولی نسبی است؛ یعنی حقیقت نسبت به اشخاص، مختلف است».

دقت در این مطلب واضح می‌کند که نتیجه‌گیری نسبیون جدید غلط است و اساساً حقیقت نسبی معنی ندارد زیرا در مثال بالا که دو نفر یک جسم را با دو کیفیت مختلف می‌بینند خود آن جسم در واقع و نفس الامر یا دارای یکی از آن دو کیفیت خواهد بود و یا اینکه هیچیک از آن دو کیفیت را نخواهد داشت و دارای کیفیت ثالثی خواهد بود و البته ممکن نیست در آن واحد دارای هر دو کیفیت مختلف باشد؛ در صورت اول ادراک یکی از آن دو نفر خطای مطلق است و ادراک دیگری حقیقت مطلق و در صورت دوم هر دو خطا کارند و در هر صورت حقیقت نسبی نا معقول است.

بعضی از دانشمندان مانند بر کلی اختلاف ادراکات را دلیل بر عدم وجود خارجی مدرکات دانسته‌اند و بعضی دیگر از دانشمندان مانند دکارت و جان لاک و پیروان ایندو اختلاف ادراکات را فقط منحصر به مورد خواص ثانویه اجسام دانسته و این خواص را ذهنی و غیر خارجی می‌دانند.

ولی مطابق عقیده نسبیون که برای مدرکات وجود خارجی قائل‌اند نتیجه ادلّه آنها مدعای شکاکان است که می‌گویند «نمی‌دانیم ادراکات ما حقیقت است یا نیست» نه مدعای خودشان که می‌گویند «حقیقت است ولی نسبی است» بلکه چنانکه گفته شد حقیقت نسبی اساساً بی معنی است. علی ایّ حال نسبیون جدید در باب «ارزش معلومات» مطلب تازه‌ای علاوه بر آنچه شکاکان قدیم گفته‌اند ندارند.

ماتریالیسم دیالکتیک مدعای نسبیون را در باب حقیقت می‌پسندد و در عین حال از شکاک بودن احتراز دارد.

ما بعداً در همین مقاله در این باره گفتگو خواهیم کرد و اثبات خواهیم نمود که ماتریالیسم دیالکتیک نیز با آنکه از شکاک بودن احتراز دارد از روش یقین خارج شده و از شکاکان پیروی نموده است.

راستی اگر ما دخالت اعصاب یا ذهن و بالاخره دستگاه ادراکی خود را در جمیع معلومات اعم از محسوسات و معقولات بپذیریم، صریحاً باید به مدعای شکاکان اعتراف کنیم و بگوییم ما نباید اطمینان داشته باشیم که آنچه درباره جهان می‌فهمیم با واقع و نفس‌الامر مطابق است، ما باید مسائل همه علوم طبیعی و ریاضی و فلسفه را با تردید تلقی کنیم.

در مقاله ۲ اشاره شد و در مقاله ۵ نیز خواهد آمد که ذهن قدرت دارد (فی الجمله) به ماهیت اشیاء به طور اطلاق و دست نخورده نائل شود و یک رشته مسائل است که ذهن می‌تواند با کمال جزم و یقین و اطمینان در آنها فتوا بدهد.

یادآوری چند نکته در اینجا لازم است:

الف. کلیه دانشمندانی که به یک عنوان خاص از ادراکاتی که مصداق خارجی دارند نفی اطلاق می‌کنند و به تأثیر و دخالت اعصاب یا مغز و بالاخره ذهن و دستگاه ادراکی در کیفیت ظهور و انکشاف جمیع اشیاء قائل‌اند خواه ناخواه جزء شکاکان قرار می‌گیرند هر چند خودشان از شکاک بودن احتراز دارند؛ مثلًا کانت فیلسوف شهیر آلمانی با آنکه از اینکه «شکاک» یا «سوفسطائی» خوانده شود بیزاری می‌جوید و خود را «نقّاد عقل و فهم انسان» می‌خواند بالاخره پس از نقّادیهای زیاد، ادلّه جدیدی (در خصوص طبیعیات) برله شکاکان می‌آورد. مسلک «کریتی سیسم» وی یک شکل جدید از اشکال مختلف و متنوع «سپتی سیسم» است؛ و همچنین ماتریالیسم دیالکتیک که نسبی بودن حقیقت را (در جمیع مسائل) می‌پذیرد، از لحاظ ارزش معلومات، شکل دیگری از شکلهای آن است.

ب. بعضی از دانشمندان، حقیقت حاصل از تجربه را از آن جهت که جنبه احتمالی دارد و موجب یقین نیست «حقیقت نسبی» اصطلاح کرده‌اند در مقابل حقیقت ریاضی که موجب یقین و قطعیت است و آن را «حقیقت مطلق» اصطلاح کرده‌اند.

چنانکه مشروحا گفته شد حقیقت نسبی به این معنی که به معنای حقیقت احتمالی است، در برخی از علوم قابل قبول است.

ج. نظریه نسبی که در بالا بیان شد مربوط به نسبیت حقایق ذهنی بود و این مسأله است که در فلسفه طرح می‌شود. برخی از دانشمندان فیزیک و ریاضی، واقعیتها و پدیده‌های فیزیکی را نسبی می‌دانند و البته این نسبیت فیزیکی ربطی به نسبیت فلسفی که در بالا بیان شد ندارد. [عقاید و آراء]

حالا خوب است به بیان مختصری از سیر عقاید و آراء از دوره یونان باستان تا عصر حاضر در این مسأله بپردازیم و البته نظری به عقاید فلاسفه هند و چین که مقارن با دوره یونانیان قدیم افکاری شبیه به افکار آنها داشته‌اند نداریم.

□

پیدایش سوفیسم در یونان

در حدود قرن پنجم قبل از میلاد در یونان قدیم که در آن وقت دارای تمدنی عالی بود و فلاسفه و دانشمندان بزرگی در آن سرزمین ظهور کرده بودند و مکاتب فلسفی گوناگونی را به وجود آورده بودند، به واسطه حوادث چندی- که از آن جمله است بروز عقاید و آراء گوناگون و متضاد در مسائل فلسفی و پیدایش نظریه‌های مختلف درباره توجیه جهان- عده‌ای از دانشمندان یکباره حیرت زده شدند و تمام ادراکات و آراء عقاید بشری حتی بدیهیات اولیه را باطل و خیال محض دانستند و هیچ ارزشی برای هیچ فکر و هیچ ادراکی قائل نشده جهان معلومات را هیچ در هیچ دانستند و به این ترتیب مکتب سفسطه (سوفیسم) پدید آمد.

ولی در مقابل این عده، سقراطیون و بالاخص ارسطو قیام کردند، راههای مغلطه آنان را باز و ارزش معلومات را تثبیت نمودند و ثابت کردند که جهان معلومات هیچ در هیچ نیست و انسان نیرویی دارد که می‌تواند اشیاء را آنطور که در واقع و نفس الامر هستند در یابد و اگر انسان فکر خود را راست و درست راه ببرد می‌تواند به ادراک واقع و نفس‌الامر نائل شود.

چنانکه می‌دانیم ارسطو «منطق» را که میزان و مقیاس درست فکر کردن است به همین منظور تدوین نمود و در فن برهان منطق نتیجه برهان را «یقین» یعنی ادراک مطابق با واقع دانست و برای تحصیل یقین به وسیله برهان، به کار بردن محسوسات و معقولات هر دو را معتبر شمرد یعنی هم برای ادراک حسی و هم برای ادراک عقلی ارزش یقینی قائل شد و پایه فلسفه جزمی (دگماتیسم) را به این وسیله استوار نمود.

مکتب شکاکان

ولی در همان زمان مکتب دیگری تأسیس شد که «سپتی سیسم» یا «مکتب شکاکان» خوانده می‌شود. پیروان این مکتب به عقیده خود راه وسطی را پیش گرفتند، نه پیرو سوفسطائیان شدند که گفتند واقعیتی در ماوراء ذهن انسان اصلًا وجود ندارد و نه فلسفه جزمی را که مدعی بود به ادراک اشیاء آنطور که در واقع و نفس‌الامر هستند می‌توان نائل شد پسندیدند.

پیروان این مکتب گفتند ادراکات انسان از امور جهان بستگی کامل دارد با وضع خاص ذهن شخص ادراک کننده، و آنچه هر کس از امور جهان می‌فهمد آنچنان است که ذهن وی اقتضا کرده نه آنچنانکه آن شئ در واقع و نفس الامر هست، ممکن است اشیاء در واقع چگونگی خاصی داشته باشند و ما به حسب اقتضای خاص ذهن خود آنها را با کیفیت دیگری ادراک کنیم.

پیرهون مؤسس این مکتب ده دلیل که از آن جمله است «تأثیر دخالت شرایط زمانی و مکانی و کیفیت ساختمان قوای ادراکی شخص ادراک کننده» اقامه کرد بر نفی ارزش یقینی ادراکات، و ثابت نمود که ادراکات ما نسبت به اشیاء بستگی دارد به یک سلسله عوامل خارجی و یک سلسله عوامل داخلی و با تغییر آن عوامل تغییر می‌کند، پس ما نباید بگوییم اشیاء را آن گونه که در واقع و نفس‌الامر هستند درک می‌کنیم بلکه باید بگوییم آنها را آن گونه که وضع ساختمان قوای ادراکی ما در تحت تأثیر شرایط مخصوص اقتضا می‌کند ادراک می‌کنیم، اما حقیقت چیست نمی‌دانیم.

این جماعت گفتند راه صحیح برای انسان در جمیع مسائل خود داری از رأی جزمی است، جمیع مسائل علمی و فلسفی حتی ریاضیات را به عنوان احتمال و یا تردید باید تلقی نمود. فلسفه شکاکان در مقابل فلسفه جزمی از اینجا پایه گذاری شد.

از این روی فلاسفه که به واقعیت جهان معلومات معتقد بودند (در مقابل سوفسطائیان که جزء فلاسفه به شمار نمی‌روند) از دوره‌های قدیم به دو دسته متمایز تقسیم شدند:

۱. «جزمیّون» یا «یقینیّون» که تحصیل علم مطابق با واقع را ممکن می‌دانند یعنی ذهن انسان را دارای خاصیتی می‌دانند که می‌تواند اشیاء را آنطور که هستند درک کند و به یک سلسله قواعد منطقی قائل‌اند که رعایت کامل آن قواعد، ذهن را از خطا حفظ می‌کند.

۲. «شکّاکان» که خاصیت مزبور را نفی می‌کنند و در حقیقت بودن معلومات بشری تردید می‌کنند.

ولی جزمیون بعدها شبهات شکاکان را نیز یک نوع سفسطه تلقی کردند، آنها را هم جزء سوفسطائیان به شمار آوردند و بین «سوفسطائی» و «شکاک» امتیازی قائل نشدند و یکباره «فیلسوف» به کسی گفتند که:

اولًا عالم را هیچ در هیچ نداند.

ثانیاً پی بردن به حقایق جهان را میسر و ممکن بداند.

عقیده قدما

این دو جهت از تعریفی که قدما برای فلسفه (به معنای عام) می‌نمودند خوب پیداست. قدما در تعریف «فلسفه» می‌گفتند:

> «فلسفه عبارت است از آگاهی به احوال موجودات عینی و خارجی به همان نحو که در واقع و نفس الامر هستند تا اندازه‌ای که در استطاعت بشر است.»[1]

نا گفته نماند که اضافه کردن این جمله (تا اندازه‌ای که در استطاعت بشر است) برای این نکته بود که انسان هر چند می‌تواند با درست راه بردن فکر به کشف حقایق نائل شود اما از طرف دیگر حقایق جهان بی‌پایان است و استعداد بشر محدود، پس بشر فقط به کشف پاره‌ای از حقایق جهان می‌تواند نائل شود و اما «علم کل» نصیب

---

۱. هو العلم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشریة.

کسی نخواهد شد.

قدما روی مسلک جزمی خود که حقیقت ادراک را ظهور و پیدایش جهان خارج در ذهن ادراک کننده می‌دانستند «فلسفه» را از لحاظ غایتی که از آن عاید فیلسوف می‌شود اینطور تعریف می‌کردند:

«فلسفه عبارت است از اینکه انسان جهانی بشود علمی و عقلانی مشابه با جهان عینی خارجی.»[1]

هر آنکو ز دانش برد توشه‌ای جهانی است بنشسته در گوشه‌ای

پس از انقراض مکتب شکاکان که تا سه چهار قرن بعد از میلاد ادامه داشت تمام فلاسفه، چه در اروپا و چه در میان مسلمین، بر اساس مسلک جزم و یقین قضاوت می‌کردند و هیچکس در قدر و ارزش ادراکات تردید نمی‌کرد تا آنکه از قرن شانزدهم به بعد حوادثی در اروپا پدید آمد و تحولاتی در جهان دانش رخ داد که مسأله «ارزش معلومات» دوباره مورد توجه قرار گرفت.

در تحول جدید اروپا در فلکیّات و قسمتهای مختلف طبیعیّات، مطالبی که هزارها سال مورد قبول و تسلّم قاطبهٔ دانشمندان جهان بود و خلاف آنها در ذهن احدی خطور نمی‌کرد یکباره بطلانشان مسلّم گشت و این امر سبب شد که علوم ارزش و اعتبار سابق خود را از دست دادند و گوشه‌ای از عجز بشر برای رسیدن به واقع آشکار شد.

تقریباً همان وضعی که در یونان باستان در قرن پنجم قبل از میلاد موجب شد که عده‌ای از دانشمندان آن سرزمین از علم به کلی سلب اعتماد کنند و راه سفسطه را پیش بگیرند در قرون جدیده در اروپا تجدید شد و چنانکه می‌دانیم ایده آلیستهایی مانند برکلی و شوپنهاور در اروپا پیدا شدند که آرائشان نظیر آراء پروتاگوراس[2] و گرگیاس از سوفسطائیان یونان قدیم است و مسلکها و طریقه‌هایی در باب ارزش معلومات پدید آمد که نتیجتاً منتهی به مسلک شکاکان پیرهونی می‌شود مانند مسلک

۱. صیرورة الانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی.

2. Protagoras

نسبیون جدید که قبلًا شرح داده شد و مسلک کریتی سیسم و عقیده ماتریالیسم دیالکتیک در باب ارزش معلومات که قبلًا اشاره شد و بعدا توضیح داده می‌شود.

همین امر موجب شد که در قرون اخیره فلسفه اروپا بر محور مسائل مربوط به علم دور بزند و دانشمندان تحقیقات مختلفی در این باب بنمایند و می‌توان گفت در دوره جدید اعتقاد ارزش مطلق معلومات به نحوی که در قدیم معمول بود به کلی منسوخ شده است.

اینک مختصری از عقاید دانشمندان جدید.

نظریه دکارت

دکارت (۱۵۹۶– ۱۶۵۰ م) و پیروانش– که آنها را «کارتزین»[1] می‌گویند– به پیروی از ارسطو مکتب جزم را اختیار کردند ولی با این تفاوت که ارسطو و پیروانش محسوسات و معقولات هر دو را معتبر و محصّل یقین می‌دانستند و در منطق ارسطو در باب «برهان» استعمال معقولات و محسوسات هر دو جایز شمرده شده است ولی دکارت تنها معقولات را محصّل یقین می‌داند اما محسوسات و تجربیات را تنها دارای ارزش عملی می‌داند.

دکارت بر خلاف ارسطو، در منطقی که خودش در مقابل منطق ارسطو وضع کرده، تنها به معقولات اعتماد می‌کند و از تجربیات نامی نمی‌برد.

دکارت با آنکه به تجربه حسی اهمیت داد و خود تا اندازه‌ای اهل تجربه بود آن را فقط وسیله ارتباط انسان با خارج برای استفاده در زندگی مفید می‌دانسته نه برای کشف حقیقت. به نقل مرحوم فروغی می‌گوید:

> «مفهوماتی که از خارج به وسیله حواس پنجگانه وارد ذهن می‌شوند نمی‌توانیم مطمئن باشیم که مصداق حقیقی در خارج دارند و اگر هم داشته باشند یقین نیست که صورت موجود در ذهن با امر خارجی مطابقت دارد.»

ایضا می‌گوید:

---

1 .cartesien

«من از بعضی اجسام ادراک گرمی می‌کنم و چنین می‌پندارم که آنها همان گونه گرمی دارند که من در وجود خود دارم و حال آنکه آنچه را می‌توانم معتقد شوم این است که در ذات آتش چیزی هست که در وجود من ایجاد حس گرمی می‌کند اما از این احساس نباید درباره «حقیقت اشیاء» عقیده اتخاذ کنم زیرا ادراکات حسی در انسان تنها برای تمیز سود و زیان و تشخیص مصالح وجود است و وسیله دریافت حقایق نیست.»

دکارت از احوال جسم فقط شکل و بعد و حرکت را که به عقیده او اینها معقول و فطری هستند و از راه حس به دست نیامده‌اند «حقیقی» می‌داند اما سایر حالات جسم را که «خواص ثانویه» می‌نامد یک سلسله صور ذهنی می‌داند که در نتیجه یک سلسله حرکات مادی خارجی و ارتباط انسان با خارج و ذهن پدید می‌آیند، مانند رنگ و طعم و بو و غیره. وی گفته است:

«بعد و حرکت را به من بدهید جهان را می‌سازم.»

مرحوم فروغی می‌گوید:

«دکارت به وجه علمی باز نمود که محسوسات انسان با واقع مطابق نیست، فقط وسیله ارتباط بدن با عالم جسمانی است و تصویری از عالم برای ما می‌سازد که حقیقت ندارد، حقیقت چیز دیگری است؛ مثلًا گوش آواز می‌شنود اما صوت حقیقت ندارد و اگر سامعه واقع را درک می‌کرد فقط حرکاتی از هوا یا اجسام دیگر به ما می‌نمود.»

و نیز می‌گوید:

«دکارت فقط همان مفهومات فطری را اساس علم واقعی می‌داند.»

دکارت می‌گوید:

«تصوراتی که در ذهن ماست سه قسم است: نخست «فطریات» یعنی صوری که همراه فکرند یا تحولات فکری یا قاعده تعقل می‌باشند. دوم «مجعولات» یعنی صوری که قوه متخیله در ذهن می‌سازد. سوم «خارجیات» یعنی آنچه به وسیله

حواس پنجگانه از خارج وارد ذهن می‌شود. تصورات مجعول را چون متخیله می‌سازد می‌دانیم که البته معتبر نیستند. مفهوماتی هم که از خارج وارد ذهن می‌شوند نمی‌توانیم مطمئن باشیم که مصداق حقیقی در خارج دارند، اگر هم داشته باشند یقین نیست که صورت موجود در ذهن ما با امر خارجی مطابق باشد، چنانکه صورتی که از خورشید در ذهن ما هست مسلّماً با حقیقت موافقت ندارد زیرا به قواعد نجومی می‌دانیم خورشید چندین هزار برابر زمین است و حال آنکه صورتش در ذهن ما به اندازه یک کف دست هم نیست.»

درباره فطریات می‌گوید:

«فطریات که عقل آنها را بالبداهه دریافت می‌نماید یقیناً درست است و خطا برای ذهن در آنها دست نمی‌دهد، مانند شکل و حرکت و ابعاد (از امور مادی صرف) و دانایی و نادانی و یقین و شک (از امور عقلی صرف) و وجود و مدت و وحدت (از امور مشترک بین مادی و عقلی).»

ایضا درباره فطریات می‌گوید:

«هر کس به شهود و وجدان بالبداهه حکم به وجود خویش می‌کند یا ادراک می‌نماید که مثلث سه زاویه دارد و کره بیش از یک سطح ندارد و دو چیز مساوی با یک چیز متساوی هستند.»

دکارت در فلسفه خود در الهیات و طبیعیات، تنها فطریات و معقولات صرفه را پایه قرار می‌دهد و مطابق روش منطقی مخصوص به خود سلوک کرده، آراء و نظریات خاصی در باب نفس و جسم و خدا و اثبات لایتناهی بودن جهان و غیر اینها اظهار می‌دارد.

جماعت دیگری از فلاسفه مانند لایب نیتس و مالبرانش[1] و اسپینوزا[2] که بعد از دکارت آمده‌اند اجمالًا عقیده وی را در باب محسوسات و اینکه محسوسات حقایق

1 .Malebrancne
2 .Spinoza

نیستند و همچنین عقیده وی را در باب معقولات و فطریات و یقینی بودن آنها با اختلاف جزئی پذیرفته‌اند. این جماعت را از آن جهت که به معقولات غیر مستند به حس قائل هستند «عقلیون» می‌خوانند.

خلاصه عقیده این دانشمندان این است که معقولات ارزش یقینی و معرفتی دارند و اما محسوسات تنها دارای ارزش عملی می‌باشند.

نظریه حسیون

در مقابل عقلیون دسته دیگری از فلاسفه هستند که آنها را «حسیون» می‌گویند. این دسته هر چند با دسته اول در موضوع فطریات مخالفند و همین اختلاف نظر، آنها را از یکدیگر متمایز کرده و موجب جدالها و تألیف کتابها از طرف هر یک برای اثبات نظریه خود و ابطال نظریه مخالف شده اما در نفی ارزش محسوسات، عقیده دکارت را که سر دسته عقلیون است قبول دارند.

جان لاک (۱۶۲۲- ۱۷۰۴ م) انگلیسی که سر دسته حسیون به شمار می‌رود از دانشمندان بزرگ اروپاست و در روان‌شناسی نظریات قابل توجهی دارد؛ درباره محسوسات می‌گوید:

«منکر موجودات محسوس شدن چندان معقول نیست و البته یقین بر آنها هم مانند یقین بر معلومات وجدانی (آن چیزهایی که ذهن بی واسطه، نسبت میان موضوع و محمول را تصدیق می‌کند، مثل علم نفس به وجود خود و اینکه سه با یک و دو برابر است و اینکه مثلث غیر از مربع است) و معلومات تعقلی (آن چیزهایی که ذهن برای درک نسبت میان موضوع و محمول احتیاج به تصور معانی دیگر دارد، مانند علم به اینکه مجموع زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است و یا اینکه جهان آفریدگار دارد) نیست و از نظر علمی و فلسفی می‌توان آنها را در زمره گمانها و پندارها به شمار آورد ولی در امور زندگی دنیوی البته باید به حقیقت محسوسات یقین داشت.»

جان لاک در باب تقسیم خواص جسم نیز همان عقیده دکارت را دارد و می‌گوید:

«خاصیت بر دو قسم است: بعضی ذاتی جسم‌اند و از آن منفک نمی‌شوند و آنها را

«خاصیت نخستین» می‌نامیم، مانند جرم و بعد و شکل و حرکت یا سکون. بعضی خاصیتها مربوط به ذات جسم نیستند و عرض‌اند و فقط احساساتی هستند که به واسطه خاصیتهای نخستین در ذهن ایجاد می‌شوند، مانند رنگ و بو، و آنها را «خاصیتهای دومین» می‌گوییم.»

البته اینجا این اشکال پیش می‌آید که در صورتی که ما جمیع معلومات خود را نسبت به عالم خارج- به حسب نظر لاک- مستند به حس می‌دانیم و فرض این است که حس ارزش یقینی ندارد، پس از چه راه می‌توانیم حکم کنیم که بعضی از خاصیتهای جسم ذاتی آنها هستند و بعضی عرضی و به عبارت دیگر بعضی حقیقی هستند و در خارج واقعیت دارند و بعضی دیگر صرفا ذهنی، در صورتی که همه آنها به وسیله حس ادراک شده‌اند و چه دلیلی هست که خاصیتهای نخستین نیز مانند خاصیتهای دومین ذهنی محض نباشند؟

این اشکال است که بعضی از دانشمندان مانند جرج برکلی را که عقیده لاک را در باب «اصالت حس» پسندیده‌اند وادار کرده است که جمیع محسوسات را ذهنی بدانند؛ و بعلاوه بنا بر اصالت حس که لاک قائل است، از چه راه برای یک سلسله معلومات که آنها را «وجدانیات» یا «بدیهیات» نامید و یک سلسله معلومات دیگر که آنها را «امور تعقلی و استدلالی» خواند (که در بالا در ضمن نقل کلمات خودش اشاره شد) ارزش یقینی قائل است؟ آیا بنا بر اصالت حس یا قبول این جهت که حس خطاکار است می‌توان برای غیر معلومات حضوریّه (علم نفس به خود و به اندیشه و افعال و قوای خود) ارزش یقینی قائل شد؟

در هر صورت عقیده حسیون نیز درباره محسوسات مانند عقیده عقلیون است و برای آنها ارزش نظری و معرفتی قائل نیستند. در میان فلاسفه جدید، مخصوصاً از قرن نوزدهم به بعد، شاید کسی یافت نشود که نظریه قدما را در باب محسوسات بپذیرد.

در قرن نوزدهم نظریه «اتمیسم»[1] که ابتدا از طرف ذیمقراطیس در قرن پنجم قبل از میلاد در یونان ابراز شده بود در اروپا قوّت گرفت و معلوم شد جسم بر خلاف نظریه

1 .atomism

قدما آنطور که ابتدائاً به نظر می‌رسد یک «متصل واحد» نیست بلکه مرکّب است از ذرات بسیار کوچک که جسم واقعی آنها هستند، اختلاف و تنوع اجسام محسوس تنها در اثر اختلاف شکل و اندازه و وضع ذرات آنهاست و آن ذرات دائماً در جنبش و حرکت هستند و آنچه منشأ دیدن و شنیدن و سایر احساسها می‌شود غیر از همان ذرات که در حرکت هستند چیز دیگری نیست و آنچه ما به وسیله حواس خود به عنوان رنگ یا طعم یا بو یا صوت ادراک می‌کنیم عینیت خارجی ندارند، فقط یک سلسله حالات ذهنی هستند که نماینده تأثیرات مختلف ذرات می‌باشند و به قول بعضی از دانشمندان:

> «طبیعت دارای رنگ و بو و صدایی نیست، ما هستیم که برای آن، اشعه زرین آفتاب و عطر فرح بخش گل و صدای دلنواز بلبل ساخته‌ایم.»

خود ذیمقراطیس نیز تصریح کرده است که این صوری که ما از اشیاء به وسیله حواس خود ادراک می‌کنیم دلیل بر حقیقت اشیاء خارجی نیست بلکه نماینده تأثیرات مختلف ذراتی است که از اجسام خارج می‌شوند و داخل عضو حاسه ما می‌گردند.

از ذیمقراطیس نقل شده که گفته است:

> «بر حسب قرار داد شیرین شیرین است، بر حسب قرارداد تلخ تلخ است، بر حسب قرار داد گرم گرم است، بر حسب قرار داد سرد سرد است، بر حسب قرار داد رنگ رنگ است، ولی اگر حقیقت را بخواهید اینها فقط ذرات هستند و خلأ.»

و از جمله دانشمندان حسی که نظریه دکارت و پیروانش را راجع به «معقولات صرفه» نفی کردند و به پیروی جان لاک قائل به اصالت حس شده جمیع معلومات را مستند به حس دانستند جرج برکلی (۱۶۸۵- ۱۷۵۳ م) و دیوید هیوم[1] (۱۷۱۱- ۱۷۷۶م) می‌باشند. این دو نفر در نفی ارزش محسوسات که به عقیده آنها مبدأ اصلی علم هستند از دکارت و ژان لاک نیز جلوتر رفتند؛ مثلًا دکارت بعد و شکل و حرکت را در جسم (خواص اولیه) که به عقیده او معقول‌اند نه محسوس، حقیقی می‌دانست و تنها خواص ثانوی از قبیل صوت و رنگ و طعم و حرارت را که محسوس‌اند بی حقیقت

---

1 .DFvid Hume

می‌دانست ولی این دو نفر راه افراط پیمودند، خواص اولیه را نیز مانند خواص ثانویه بی حقیقت پنداشتند. این دو نفر با آنکه مبدأ علم را حس شمردند هیچ گونه ارزش و اعتباری برای ادراکات حسی قائل نشده و حتی وجود خارجی محسوس را نیز انکار کردند.

نظریه کانت

کانت فیلسوف شهیر آلمانی (۱۷۲۴- ۱۸۰۴ م) نظریات قابل توجهی در باب ارزش معلومات و سایر مسائل مربوط به علم دارد. کانت از فلاسفه درجه اول اروپا به شمار می‌رود و اروپاییان اعتقاد عظیمی به فلسفه وی دارند. یکی از دانشمندان اروپا درباره فلسفه وی می‌گوید:

«گویا کوهی است که از فلسفه ریخته شده است.»

فلسفه کانت را از آن جهت که به حد اعلی به نقّادی و صرّافی عقل و فهم انسان پرداخته و حدود عقل و حس را تعیین نموده و امور شناختی را از امور غیر قابل شناخت جدا ساخته فلسفه انتقادی (کریتی سیسم) می‌خوانند.

مرحوم فروغی می‌گوید:

«نقادی علم و فلسفه را فرنسیس بیکن[1] (نیمه دوم قرن شانزدهم و نیمه اول قرن هفدهم) آغاز کرد و لاک دنبال آن را گرفت و برکلی به شیوه دیگری در آن وارد شد و هیوم این مشرب را به درستی روشن و آشکار ساخته است و اینها همه انگلیسی بوده‌اند، سرانجام کانت آلمانی به راهنمایی هیوم در این خط افتاد و با اصلاح خطاها و تکمیل نقصهای او ورق دانش را یکباره برگرداند.»

ما از فلسفه کانت آن اندازه که مربوط به ارزش معلومات است در اینجا نقل می‌کنیم.

قسمت عمده تحقیقات وی مربوط به دو مسأله دیگر (راه حصول علم، حدود علم)

---

1 .Francis Bacon

از سه مسأله‌ای است که در اول این مقدمه اشاره کردیم و ما در مقاله ۵ درباره آنها گفتگو خواهیم کرد.

نظریه کانت را درباره ارزش معلومات می‌توان در طی سه قسمت بیان کرد:

الف. فلسفه اولی. کانت درباره مسائل فلسفه اولی عقیده دارد که اساساً موضوع علم واقع نمی‌شوند و آنچه در این باره تا کنون گفته شده است علم نیست بلکه لفاظی و خیالبافی است. پس ارزش معلومات در فلسفه اولی که دکارت و پیروانش آنها را «یقینیات» می‌خواندند صفر است ولی از باب «سالبه به انتفاء موضوع» یعنی اساساً آنچه در این باره گفته شده است علم نیست، فقط لفّاظی است زیرا حصول علم شرایطی دارد که در فلسفه اولی موجود نیست.

ب. ریاضیات. کانت ریاضیات را یقینی می‌داند و سرّ یقینی بودن آنها را اینطور بیان می‌کند که موضوعات ریاضی صرفاً مخلوق عقل و ذهن انسان است (برخلاف موضوعات طبیعی یا موضوعاتی که فلسفه اولی مدعی حل مسائل مربوط به آنهاست) مثلًا ذهن اموری از قبیل دایره و مثلث و مربع و غیرها فرض می‌کند و برای آنها خاصیتها تشخیص می‌دهد و چون این موضوعات صرفاً مخلوق خود عقل است هر حکمی که درباره آنها بکند قهراً راست و یقینی خواهد بود.

کانت منشأ پیدایش مفاهیم ریاضی را «فطرت» می‌داند و بر خلاف نظریه فلاسفه حسی که برای مفاهیم ریاضی نیز منشأ حسی قائل‌اند برای آنها منشئی از حس و تجربه قائل نیست.

نظریه کانت در باب ریاضیات شامل دو جهت است: نخست اینکه کمیّات که موضوعات ریاضیات هستند وجود خارجی ندارند و تنها وجودشان در ذهن است. دوم اینکه مفاهیم ریاضی بلاواسطه از قوه عاقله ناشی می‌شود و هیچ استنادی به احساس ندارد.

دانشمندان به هر دو قسمت از نظریه کانت اعتراض کرده‌اند و چنانکه در مقاله ۵ خواهیم گفت با بیان کانت نمی‌توان یقینی بودن ریاضیات را اثبات نمود، راه دیگری را باید جستجو کرد.

ج. طبیعیات. بیان کانت در طبیعیات مفصل است، خلاصه‌اش آنکه در امور

طبیعی ذهن انسان تنها قادر است عوارض و ظواهر (فنومن[1] ها) را که به حس در می‌آیند ادراک کند و از ادراک ذوات (نومن[2] ها) که مظهر عوارض و ظواهرند عاجز است. در مورد ظواهر هم ذهن انسان به واسطه خاصیتهای مخصوص خود، صورتها و شکلهای مخصوص به آنها می‌دهد که هرگز نمی‌توان مطمئن شد در واقع و نفس الامر هم به همین شکل و صورت که در ذهن ظاهر می‌شوند هستند یا نه؟

کانت می‌گوید حواس تنها مواد وجدانیات و معلومات را به ذهن می‌دهند و ذهن از خود مایه به آنها می‌دهد و به آنها صورت می‌بخشد تا قابل ادراک شدن می‌شوند.

می‌گوید انسان هر چیزی که تصور می‌کند در ظرف زمان و مکان تصور می‌کند و برای وی ممکن نیست چیزی از امور عالم را در غیر این دو ظرف ادراک کند؛ ولی زمان و مکان وجود خارجی ندارند بلکه دو کیفیت ذاتی ذهن هستند و صورتهایی هستند که ذهن به محسوسات خود می‌دهد و اگر این مایه را ذهن از خود نمی‌افزود جز یک عده تأثیرات پراکنده متفرق غیر مرتبط چیزی وارد ذهن نمی‌گشت یعنی تصور چیزی برای ذهن دست نمی‌داد؛ مثلًا ما از خورشید یک تصور واضح داریم و حال آنکه آنچه به وسیله تأثیرات حسی وارد ذهن شده گرمی و روشنایی و رنگ بوده و اگر ذهن روی خاصیت مخصوص خود برای اینها «جایگاه مکانی و زمانی» تعیین نمی‌کرد و به این وسیله اینها را به یکدیگر مرتبط نمی‌ساخت هرگز تصوری از خورشید برایش دست نمی‌داد. در مقام تشبیه می‌گوید:

«معلوم را تشبیه می‌کنیم به غذایی که باید به بدن برسد و بدل ما یتحلّل شود. برای این مقصود باید مواد خوراکی از خارج داخل معده شود، آنگاه باید معده و اعضای دیگر هاضمه شیره‌هایی از خود بر آنها ضمیمه کنند تا خوراکها غذا شود. پس خوراکها به منزله احساساتند و شیره‌ها حکم زمان و مکان را دارند.

این مقدار که گفته شد، درباره وجدانیات یا تصورات اولیه‌ای است که ما از اشیاء (عوارض و ظواهر) داریم، اما هنگامی که بخواهیم آن اشیاء را موضوع احکام قرار داده تحت کلیات در آوریم و قوانین علمی و کلی بسازیم یک عده معقولات دیگر که آنها نیز مخلوق ذهن هستند و از حس به دست نیامده‌اند دخالت می‌کنند و صورت کلی و قانون علمی به آنها می‌دهند. این قوانین که همه معلومات بالاخره ناچار

---

1 .phenomen
2 .noumen

تحت این قوانین در می‌آیند صرفاً مخلوق خود ذهن است، ممکن است در واقع و نفس الامر قوانین دیگری بر اشیاء حکومت کند.»

بیان کانت در اینجا مفصل است. از جمله این قوانین به عقیده کانت قانون علیت و معلولیت است. کانت درباره این قانون می‌گوید:

«رابطه علت و معلول ساخته عقل ماست، در عالم حقیقت معلوم نیست ترتب معلول بر علت واجب باشد.»

خلاصه آنکه جز یک عده آثار متغیر و جزئی و متفرق و پراکنده که به وسیله حواس وارد ذهن می‌شوند آنچه ما درباره جهان خارج ادراک می‌کنیم به وسیله یک عده معلومات و مفاهیم و قوانینی است که ذهن ما از خود ساخته است و ما را مجبور می‌کند که جهان را با این اشکال و صور و تحت این قواعد و قوانین ادراک کنیم و البته کانت در اطراف این مفاهیم و این قوانین و کیفیت و منشأ و ترتیب پیدایش آنها بحثهای مفصل دارد.

مرحوم فروغی می‌گوید:

«حکیم مزبور (کانت) می‌گوید در تحقیق این مسأله من روش را از آنچه فیلسوفان دیگر داشته‌اند تغییر دادم و مانند کپرنیک[1] در امر هیأت عالم عمل کردم که او دید با این فرض که ما مرکز جهان باشیم و خورشید و سیارات گرد ما بچرخند مشکلات پیش می‌آید، پس فرض را معکوس کرد که خورشید مرکز باشد و ما گرد او بچرخیم، دید مشکلات به خوبی حل شد. من هم دیدم تا کنون ما معتقد بوده‌ایم که اشیاء اصل‌اند و ذهن ما ادراک خود را تابع حقیقت آنها می‌کند یعنی بر آنها منطبق می‌نماید؛ از این رو مشکل پیش آمده است که درباره اشیاء بیرون از ذهن چگونه با معلومات قبلی (فطری) می‌توان احکام ترکیبی (احکامی که موضوع و محمول در آنها دو مفهوم مختلف هستند) ترتیب داد؟ پس من فرض کردم که ذهن ما اشیاء را بر ادراک خود منطبق می‌کند یعنی کاری نداریم به اینکه ادراک ذهن ما با حقیقت اشیاء مطابق هست یا نیست، چون آن را نمی‌توانیم بدانیم، آنچه می‌دانیم این است که ما اشیاء را آنچنان در می‌یابیم که ادراک ذهن ما اقتضا دارد؛ پس به این روش مشکل حل شد.»

---

1 .Copernic

البته فرق بزرگی بین فرض کپرنیک در هیأت عالم و فرض کانت در بـاب ارزش معلومات هست و آن اینکه با فرض کپرنیک مشکلاتی که برای علمای هیأت پیش آمده بود حل شد و اما با فرض کانت علاوه بر اینکه خودش متضمن اشـکالات غیـر قابـل انحلالی است، اشکالاتی که جمیع فلاسفه حتی خود کانت از آن احتراز داشتند شدیدتر شد زیرا خود کانت هـم از سوفسـطائی بـودن و از پیـروی شـکاکان احتـراز دارد، در صورتی که فرض کانت حداقل منتهی به مسلک شک می‌شود. بعلاوه این فرض فرض جدیدی نیست، پروتاگوراس سوفسطائی معروف قرن پنجم قبل از مـیلاد در دو هـزار و سیصد سال قبل از کانت این فرض را بیان کرد و گفت «مقیـاس همـه چیـز انسـان است».

کانت از طرفی در ترتب معلول بر علت در عالم واقع تردید مـی‌کنـد و از طـرف دیگر می‌گوید:

> «هر چند ما عوارض و ظواهر را به وسیله حواس خود ادراک می‌کنیم اما می‌دانیم کـه ظهور ظهور کننده می‌خواهد، پس قطعاً ذواتی وجود دارند کـه ایـن عـوارض مظـاهر آنها هستند.»

اینجاست که ایراد معروف شوپنهاور وارد می‌شود. وی می‌گوید:

> «پس از آنکه به نقادی معلوم کردی که علیت و معلولیت ساخته ذهن هستند به چه دلیل حکم می‌کنی که ذواتی در خارج وجود دارند که علل این ظهورات می‌باشند؟»

راستی اگر کسی علیت و معلولیت را ساخته ذهن بداند و ترتب معلول را بر علت در عالم واقع واجب نداند، وجهی ندارد که به وجود عـالم خـارج از ذهـن کـه منشـأ تأثیرات حسی است قائل شود.

عجب این است که مرحوم فروغی می‌گوید:

> «حکمای ما می‌گفتند حکمت علم به حقایق است در حدود طاقت بشر، در واقع کانت می‌خواهد حدود طاقت بشر را تشخیص دهد.»

از آنچه تا کنون گفتیم معلوم شد که نظر قدما در باب «ارزش معلومات» درست در نقطه مقابل نظریات کانت است. مسلک قدما مسلک جزم و یقین است اما مسلک کانت

مسلک شک است. قدما در مبحث «وجود ذهنی» اصرار و پافشاری می‌کردند که ماهیت اشیاء به همان نحو که در خارج هستند در ذهن وجود پیدا می‌کنند؛ اما کانت می‌گوید هر چه ما ادراک می‌کنیم به نحوی است که ذهن ما اقتضا دارد؛ آیا واقع هم همین طور است یا نیست، نمی‌دانیم. کانت در نقادیهای خود به جایی می‌رسد که جریان قاعده علیت و معلولیت را در عالم خارج مورد تردید قرار می‌دهد، ولی قدما بارها تصریح کرده‌اند که تردید یا انکار جریان این قانون در عالم خارج مستلزم نفی فلسفه و بطلان جمیع علوم و همردیف سفسطه می‌باشد.

اضافه کردن قدما جمله «تا اندازه‌ای که در استطاعت بشر است» را در تعریف فلسفه، همان طوری که قبلًا گفته شد، برای اشاره به این نکته است که حقایق جهان بی پایان است و استعداد بشر محدود، پس بشر فقط به کشف پاره‌ای از حقایق جهان می‌تواند نائل شود، علم کل نصیب کسی نخواهد شد؛ اما کانت می‌گوید دست بشر از رسیدن به حقایق جهان به کلی کوتاه است.

بعبارهٔ اخری قدما نظر به عجز بشر از لحاظ کمیت داشتند و کانت نظر به عجز بشر از لحاظ کیفیت دارد و بین ایندو فرق بسیار است.

پس از کانت نیز دانشمندان بسیاری آمده‌اند و آراء و عقایدی در باب ارزش معلومات اظهار داشته‌اند ولی چیزی زیادتر از آن مقدار که در ضمن بیان اشخاص نامبرده نقل کردیم ندارند و هر کس به وجه مخصوص و طریقه خاصی وارد شده و نتیجه همان است که تا کنون گفته شد.

نظریه هانری برگسون

در اینجا نظریه هانری‌برگسون[1] (۱۸۵۹– ۱۹۴۱ م) دانشمند عارف مشرب فرانسوی را نمی‌توان از نظر دور داشت. وی نیز به یک نوع فلسفه جزمی مقرون به عرفانی معتقد است و همان عقیده را که دکارت و دیگران درباره حس داشتند و می‌گفتند «حواس وسیله کشف حقیقت نیست بلکه فقط وسیله ارتباط عملی پیدا کردن با عالم خارج است» برگسون درباره عقل دارد. وی می‌گوید حس و عقل هیچیک

1 .Henri Bergson

وسیله کشف حقیقت نیستند، وسیله کشف حقیقت یک قوه دیگری است که می‌توان آن را قوه «درون بینی» یا «شهود باطنی» خواند و هم آنکه او را عالی‌ترین مراتب عقل نامید. برگسون می‌گوید انسان با یک نوع تفکر در «خود» و شهود درونی «نفس» به حقیقت مطلق راه می‌یابد و به فلسفه اولی که عهده‌دار تبیین حقایق مطلقه است تنها از این راه می‌توان رسید.

□

در خاتمه توضیح این نکته لازم است که ارزش معلومات را از دو جنبه می‌توان مورد نظر قرار داد، از جنبه نظری و از جنبه عملی.

بیان ارزش معلومات از جنبه نظری، یعنی تحقیق اینکه آیا مدرکات و معلومات ما عین واقع و نفس الامر است که در ذهن ما پیدایش یافته یا غیر آن؟

توجه فلاسفه در مبحث «ارزش معلومات» به این قسم از ارزش است و این قسم از ارزش است که قاطبه دانشمندان جدید از دکارت به بعد، از محسوسات نفی کرده‌اند و گفته‌اند حس وسیله کشف حقیقت نیست.

و اما «ارزش عملی» یعنی تحقیق اینکه هر چند معلومات ما حقیقت را بر ما کشف نمی‌کند اما اینقدر هست که در عمل ما را هدایت می‌کند یعنی اینقدر می‌دانیم که بین ادراکات ما و اشیاء خارجی یک رابطه مستقیم هست؛ مثلاً در خارج کیفیت مخصوصی هست که در ما صورت رنگ را ایجاد می‌کند و کیفیت دیگر مخصوصی هست که در ذهن ما ایجاد صوت می‌کند و لهذا به وسیله همین معلومات می‌توان با خارج ارتباط پیدا کرد و در عمل استفاده نمود و بعبارهٔ اخری معلومات ما اگر ما را به ماهیت اشیاء خارجی واقف نمی‌کنند اجمالاً به وجود آنها واقف می‌کنند.

این نوع از ارزش را تنها سوفسطائیان انکار دارند و چنانکه دانستیم بعد از دکارت دانشمندان جدید هر چند ارزش نظری محسوسات را منکرند اما ارزش عملی آنها را انکار ندارند. دانشمندان بزرگ از قبیل دکارت و کانت تصریح کرده‌اند که ارزش عملی محسوسات قابل انکار نیست.

از اینجا بی پایگی یک قسمت از پندارهای مادیین روشن می‌شود.

دکتر ارانی در جزوه «ماتریالیسم دیالکتیک» فصل «ارزش معلومات» می‌گوید:

«کانت سر دسته مکتب آگنوستی سیسم [1] معتقد است که به حقیقت مطلق نمی‌توان رسید یعنی یک «شیئ بنفسه» قبول می‌کند که فکر قدرت تماس آن را ندارد. در کتاب موسوم به لودویک فویرباخ [2] به این ادعا قوی‌ترین جوابها داده شده است با این بیان: تا مدتی که مواد آلی فقط در بدن حیوانات و نباتات ساخته به وجود می‌آمد می‌توانستیم آنها را «شیئ بنفسه» بنامیم ولی از موقعی که شیمی آلی تمام این مواد را یکی بعد از دیگری می‌سازد باید آنها را «شیئ برای ما» نامید زیرا عمل فکر ما با آن شیئ بنفسه تماس نموده است.»

راستی باید اذعان کرد که مادیین اصلًا اطلاع ندارند که در عالم علم و فلسفه چه می‌گذرد. مادیین خیال می‌کنند که کانت و امثال او معتقدند که در عمل هم نمی‌توان از حواس استفاده نمود و باید یکباره همه حواس را کنار گذاشت. اینها نمی‌دانند که کانت و غیر کانت که بین «شیئ بنفسه» و «شیئ برای ما» فرق می‌گذارند از لحاظ نظری است نه از لحاظ عملی. اساساً همه فلاسفه که وارد بحث ارزش معلومات شده‌اند نظر به جنبه نظری دارند نه به جنبه عملی.

□

مجموع آراء دانشمندان را درباره ارزش نظری معلومات که در این مقدمه بیان شد می‌توان اینطور خلاصه کرد:

● تمام ادراکات بشر بی حقیقت و جهان معلومات هیچ در هیچ است.	سوفسطائیان قدیم از قبیل پروتاگوراس و گرگیاس، و ایده آلیستهای جدید از قبیل برکلی و شوپنهاور
● نمی‌دانیم که ادراکات عین حقیقت است یا نیست زیرا تمام ادراکات	شکاکان قدیم و نسبیون جدید و طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک

1 .agnosticism
2 .Leudwig Feuerbach

بشر حتی بدیهیات اولیه و فلسفه و علوم ریاضی بستگی دارد به طرز ساختمان دستگاه ادراکی بشر و ساختمان دستگاه ادراکی اشخاص متفاوت است.	
● محسوسات و معقولات اولیه و آنچه با رعایت اصول منطقی کسب شود حقیقت است.	ارسطو و پیروانش در یونان قدیم و جمیع حکمای دوره اسلامی
● فطریات عقل و معقولاتی که با رعایت اصول منطقی کسب شود عین حقیقت است و اما محسوسات نمی‌دانیم حقیقت است یا نیست زیرا حواس وسیله ارتباط عملی با خارج است نه وسیله کشف حقیقت.	دکارت و لایب نیتس و عده دیگر از فلاسفه اروپا
● معلومات ریاضی که صرفاً مخلوق ذهن ماست حقیقت است و اما معلومات مربوط به جهان خارج نمی‌دانیم حقیقت است یا نیست.	کانت آلمانی و پیروانش.
● وجدانیات و آنچه با تعقل صحیح به دست آید حقیقت است اما محسوسات نمی‌دانیم حقیقت است یا نیست.	جان لاک انگلیسی.
● حس و عقل هر دو فقط دارای ارزش عملی و وسیله ارتباط عملی با خارجند، وسیله کشف حقیقت تنها شهود باطن است	. هانری برگسون.

□

این بود بیان مختصری از سیر عقاید و آراء درباره ارزش معلومات از دوره یونان باستان تا عصر حاضر.

علم و معلوم (ارزش معلومات)

بررسی مسأله علم و معلوم را از لحاظ اهمیت در جرگه مسائل درجه یک فلسفه باید قرار داد زیرا تا ما هستیم سر و کاری به غیر علم نداریم.

البته این سخن را نباید از ما دلیل سفسطه گرفت، زیرا سوفسطی می‌گوید ما پیوسته علم می‌خواهیم و علم به دست ما می‌آید و ما می‌گوییم ما پیوسته معلوم می‌خواهیم و علم به دست ما می‌آید و فرق میان این دو سخن بسیار است.

چنانکه در مقاله‌های گذشته گفته شد هر علم با معلوم خود از جهت مهیّت یکی است (و از هر فیلسوفی حتی فلاسفه مادیین و حتی از بزرگان فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک نیز اگر از تعریف علم و معلوم پرسیده شود خواهند گفت «معلوم» مرتبه ترتب آثار یا منشئیّت آثار چیزی است و «علم» یا «صورت علمی» مرتبه عدم آثار و عدم منشئیّت آثار همان چیز است) و از این روی انطباق علم به معلوم (فی الجمله) از خواص ضروریه علم خواهد بود؛ و به عبارتی واضح‌تر واقعیت علم واقعیتی نشان دهنده و بیرون نما (کاشف از خارج) است و هم از این روی فرض علمی که کاشف و بیرون نما نباشد فرضی است محال و همچنین فرض علم بیرون نما و کاشف، بی داشتن یک مکشوف بیرون از خود فرضی است محال.

پس این پرسش پیش می‌آید: علم که دارای واقعیت می‌باشد چگونه ممکن

است خطا نموده [۱] و از معلوم خارج از خود تخلف نماید با اینکه تخلف و اختلاف در مورد علم بسیار است؟ اکنون ما برای روشن ساختن معنی این سخن به توضیح بیشتری می‌پردازیم.

□

علم با تقسیم اوّلی منقسم است به علم تصوری و تصدیقی. «علم تصوری» علمی است که مشتمل به حکم نیست، مانند صورت ادراکی انسان تنها، اسب تنها، درخت تنها. «علم تصدیقی» علمی است که مشتمل به حکم بوده باشد، مانند صورت ادراکی «چهار بزرگتر از سه است»، «امروز پس از دیروز است»، «انسان هست»، «درخت هست».

---

۱. بزرگترین دست آویز سوفسطائیان برای اثبات واقعی نبودن دنیای خارج و نفی مطلق ارزش معلومات، خطای حواس است به این بیان:

جمیع معلومات انسان از راه احساس به دست آمده‌اند و احساس دلیل بر وجود واقعی محسوس نیست زیرا همه کس می‌داند که حواس ما گاهی یک چیز را مختلف نشان می‌دهند (مثال آب سرد و گرم که در متن ذکر شده) و البته ممکن نیست یک شئ واقعی به طور مختلف وجود داشته باشد، و گاهی یک چیز را به نحوی نشان می‌دهند که یقین داریم دروغ است (مثال قطره باران و شعله جواله و غیره که در متن ذکر شده).

پس معلوم می‌شود که «احساس» دلیل بر وجود واقعی محسوس نیست. و چون جمیع معلومات و اطلاعات ما راجع به دنیای خارج، منشأ حسی دارند و از راه حس به دست آمده‌اند پس هیچیک از ادراکات و علوم ما ارزش واقعی ندارند.

این مغلطه از آن جهت که برای انکار یک امر بدیهی (وجود دنیای خارج) که ذهن هر کس حتی خود شخص مغلطه کننده به آن اذعان دارد بیان شده است ارزش علمی ندارد و اگر کسی فرضاً از طریق استدلال علمی نتواند جواب این مغلطه را بدهد، از آن جهت که خلاف یک امر بدیهی است، در مغلطه بودنش تردید ندارد.

ولی در عین حال دانشمندان این مغلطه را بدون پاسخ نگذاشته‌اند و ما برای روشن شدن ذهن خوانندگان، به بیاناتی که دانشمندان در این زمینه کرده‌اند، چه در مقام پاسخ به این اشکال و چه مستقلًا در مقام توجیه خطای حواس، اشاره می‌کنیم.

و روشن است که علم تصدیقی بی علم تصوری صورت پذیر نیست (اگـر چـه برخی از دانشمندان روان شناس در کلیت این قضیه مناقشه کرده‌اند ولی آنان تصور اجمالی را به حساب نیاورده‌اند).

الف. فرضاً که حواس ما در نشان دادن «کیفیت» یا «ماهیت» محسوسات خطاکار باشند، در دلالت بر «وجود خارجی» محسوسات خطاکار نیستند. تمام این خطاها که به حواس نسبت داده شده، فرضاً که ما آنها را خطای حقیقی بدانیم، خطای در نشان دادن کیفیت یا ماهیت محسوس است نه در دلالت کردن بر وجود محسوس فی الجمله.

ما در هیچ موردی سراغ نداریم (حتی در مورد سراب و آب) که محسوس به هیچ وجه وجود نداشته باشد و در عین حال ما وجود چیزی را احساس کنیم. پس مدعای سوفسطائیان (عدم وجود دنیای خارج) با این بیان ثابت نشد.

ب. حس به خودی خود خطا نمی‌کند. در مواردی که گفته می‌شـود حـس خطـا کرده است، واقعاً خطا در حس (احساس مجرد) نیست بلکه خطا در حکم است یعنی خطا وقتی وقوع پیدا می‌کند که ذهن در مقام قضاوت بر می‌آید و حکم می‌کند که این او است و الّا خود حس که منشأ اصلی تمام معلومات است خطا بردار نیست.

ج. در موارد نامبرده خطا نه در حس است و نه در حکـم؛ یعنـی هـیچ قـوه‌ای از قوای ادراکی انسان در کار مربوط به خود خطا نمی‌کند، هر یک از خطاها را که در نظر بگیریم پس از دقت معلوم می‌شود که خطای حقیقی نیست بلکه کار مربوط به قوه‌ای را به قوه دیگر نسبت داده‌ایم، پس وقوع خطا بـالعرض اسـت نـه بالـذات و ایـن همـان پاسخی است که به تفصیل در متن مقاله بیان شده است.

د. در موارد نامبرده اصلًا خطایی در کار نیست نـه در حـس و نـه در حکـم، نـه بالعرض و نه بالذات، بلکه حقیقت است؛ زیرا حقیقت همـواره نسـبی اسـت و مـوارد مختلفی که به غلط «خطای حواس» نامیده شده است یک حقیقت از حقایق نسبی است و این اشتباه از آنجا پیدا شده است که حقیقت را مطلق پنداشته‌اند. از این جهت بعضی از موارد ادراکات حسی را «خطا» نامیده‌اند ولی با توجه به اینکه حقیقت همیشه و همه جا نسبی است این اشتباه خود به خود رفع می‌شود.

این پاسخی است که نسبیون جدید و طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک می‌دهنـد و عن قریب به تفصیل بیان و انتقاد خواهد شد.

و نیز علم با تقسیم دومی منقسم می‌شود به جزئی و کلّی، چه اگر قابل انطباق به بیشتر از یک واحد نبوده باشد «جزئی» است، مانند این گرمی که حس می‌کنم و این انسان که می‌بینم؛ اگر قابل انطباق به بیشتر از یک فرد بوده باشد «کلّی» است، چون مفهوم انسان و مفهوم درخت که به هر انسان و درخت مفروض قابل انطباق هستند.

علم کلی پس از تحقق علم به جزئیات می‌تواند تحقق پیدا کند؛ یعنی ما نمی‌توانیم مثلًا انسان کلی را تصور نماییم مگر اینکه قبلًا افراد و جزئیاتی چند از انسان را تصور کرده باشیم.

زیرا اگر چنانچه ما می‌توانستیم کلی را بدون هیچ گونه یگانگی و رابطه‌ای با جزئیات خودش تصور کنیم نسبت کلی مفروض به جزئیات خودش و غیر آنها متساوی بود یعنی یا به همه چیز منطبق می‌شد یا به هیچ چیز منطبق نمی‌شد با اینکه ما مفهوم انسان را مثلًا، پیوسته به جزئیات خودش تطبیق نموده و به غیر جزئیات خودش قابل انطباق نمی‌دانیم، پس ناچار یک نوع رابطه‌ای میان تصور انسان کلی و تصور جزئیات انسان موجود بوده و نسبت میانشان ثابت و غیر قابل تغییر می‌باشد.

و همین بیان را می‌توان میان صورت خیالی و صورت محسوسه جاری ساخت[1] *زیرا اگر چنانچه یک نوع یگانگی و رابطه‌ای میان صورت خیالی که بدون توسیط حواس تصور می‌کنیم و میان صورت محسوسه همان تصور خیالی موجود نبود می‌بایست هر صورت خیالی به هر صورت حسی منطبق شود (هر چه باشد) و یا به هیچ چیز منطبق نشود با اینکه صورت خیالی فردی را که تصور می‌کنیم تنها به صورت محسوسه همان فرد منطبق بوده و بجز وی با چیز دیگر هرگز تطابق ندارد.*

پس یک نوع رابطه حقیقی میان صورت محسوسه و صورت متخیله، و میان صورت متخیله و مفهوم کلی، و میان صورت محسوسه و مفهوم کلی موجود می‌باشد.

و اگر چنانچه ما می‌توانستیم «مفهوم کلی» را بی‌سابقه صورت محسوسه درست کنیم، در ساختن وی یا منشئیّت آثار را ملاحظه می‌کردیم یا نه؛ یعنی در تصور «انسان کلی» یک فرد خارجی منشأ آثار را در نظر گرفته و مفهوم کلی بی آثار او را درست می‌کردیم یا نه. در صورت اولی باید حقیقت منشأ آثار را قبلًا یافته باشیم و آن «صورت محسوسه» است و در صورت ثانیه یک واقعیتی از واقعیتهای خارجی درست کرده‌ایم نه یک مفهوم ذهنی، زیرا وجودش قیاسی نیست و خود به خود منشأ آثار می‌باشد، پس «مفهوم» نیست.

---

۱. فرق بین صورت محسوسه و صورت متخیله و صورت معقوله (مفهوم کلی) در پاورقی صفحات ۱۱۱- ۱۱۳ با توضیح بیشتری گذشت.

آری نظر به ذاتش که معلوم ماست علم حضوری خواهد بود نه علم حصولی، و سخن ما در علم حصولی است (مرحله مفهوم ذهنی) نه علم حضوری (مرحله وجود خارجی)، و همین بیان در «صورت خیالی» نیز مانند «مفهوم کلی» جاری می‌باشد.

پس علم کلی مسبوق به صورت خیالی و صورت خیالی مسبوق به صورت حسی خواهد بود.

گذشته از آنچه گذشت آزمایش نشان داده که اشخاصی که برخی از حواس را مانند حس باصره یا حس سامعه فاقد می‌باشند از تصور خیالی صورتهایی که باید از راه همان حس مفقود انجام دهند عاجز و زبون‌اند.

از این بیان نتیجه گرفته می‌شود:

۱. میان صورت محسوسه و صورت متخلیه و صورت معقوله (مفهوم کلی) هر چیزی نسبت ثابتی موجود است.

۲. به وجود آمدن «مفهوم کلی» موقوف است به تحقق تصور خیالی و تحقق تصور خیالی موقوف است به تحقق صورت حسی، چنانکه هر یک به ترتیب پس از دیگری به وجود می‌آید.

۳. همه معلومات و مفاهیم تصوری منتهی به حواس می‌باشد، به این معنی که هر مفهوم تصوری فرض کنیم یا مستقیماً خود محسوس است و یا همان محسوس است که دست خورده و تصرفاتی در وی شده و خاصیت وجودی تازه‌ای پیدا نموده است چنانکه گرمای شخص محسوس «صورت محسوسه» بوده که تشخیص و تغییر را دارد، و «صورت خیالی» وی ماهیت گرمی و تشخص را داشته ولی از آن جهت که متخیل می‌باشد ثابت است، و «مفهوم کلی» وی تنها ماهیت گرمی را داشته ولی تشخص و تغییر را ندارد.

۴. اگر نتیجه سوم را به مقدمه‌ای که در مقاله ۲ به ثبوت رسید (به واقعیت خارج از خود فی الجمله می‌توانیم نائل شویم) ضم کنیم این نتیجه را می‌دهد که ما به ماهیت واقعی محسوسات فی الجمله نائل می‌شویم (این قضیه به همان اندازه که ساده و مبتذل می‌باشد و به همین جهت سهل التناول است، دقیق و صعب الفهم می‌باشد، و «فلسفه» او را به معنی دقیقش اثبات می‌کند نه به معنی ساده و مبتذل وی، چنانکه در جای مناسب به خودش گفته خواهد شد).[پرسش]

اینجاست که پرسش گذشته خودنمایی کرده و پیش می‌آید که اگر چنانچه ما با حواس خود به ماهیات واقعی اشیاء نائل می‌شویم پس این همه اختلاف و تخلف در حس چیست؟

حس باصره در ابصار مستقیم و منعکس خود اغلاط بیشماری دارد: ما اجسام را

از دور کوچکتر و از نزدیک بزرگتر از مقدار واقعی‌شان می‌بینیم. در یک سر سالن بلندی اگر بایستیم سطح زیر پایمان هر چه دورتر، بلندتر دیده می‌شود؛ سقف بالای سرمان هر چه دورتر، پایین‌تر دیده می‌شود. دو خط متوازی را اگر در وسط بایستیم متمایل و گاهی دو خط متمایل را متوازی می‌بینیم. بسیاری از اجسام متحرکه را اگر خود نیز متحرک باشیم با تساوی حرکتین در جهت و سرعت، ساکن و با تغایر حرکتین، با حرکتهای غیر واقعی می‌بینیم. قطره‌ای که از آسمان می‌افتد به شکل خط و آتش آتش گردان به شکل دایره دیده می‌شود. اجسام مختلفه را از کره و استوانه و مکعب و مخروط و موشور (منشور) به شکل سطحهای غیر منطبق مشاهده می‌کنیم. چیزهایی که اساساً دروغ‌اند مانند شکل در شکم آینه و آب در سراب می‌یابیم و همچنین به سبب اختلاف دوری و نزدیکی و تاریکی و روشنی، رنگ اجسام را تغییر می‌دهیم و همچنین ....

حس لامسه در اغلاط دست کمی از باصره ندارد و اختلاف کیفیات در عضو لامس در نشان دادن گرمی و سردی و سختی و نرمی و جز آنها کاملًا مؤثر می‌باشد. در مثال معروف اگر یک دستتان را در آب داغ گرم نموده و دست دیگرتان را در آب یخ سرد کنید و پس از آن هر دو را با هم در آبی نیمه گرم بگذارید از حال آب دو خبر کاملًا متناقض که با خارج نیز وفق نمی‌دهد به شما خواهند رسانید.

حسهای دیگر، مانند حس ذائقه و غیر آن، به نوبه خود اغلاطی دارند؛ و بالاخره غلط و تناقض در حواس به اندازه‌ای بسیار است که از هر گوشه و کنار می‌توان صدها مثال و شاهد برای آن پیدا کرد.

غلط در خیال و همچنین در فکر کلی، دیگر نیازمند به گشتن و مثال پیدا کردن نیست و این دسته از اغلاط اگر چه مستقیماً در حس نیست ولی از راه اینکه این دسته از ادراکات بالاخره منتهی به حس می‌باشند می‌توان گناه اینها را نیز به گردن حس نهاد.

پاسخ

البته روشن است که توجه این اشکال به متافیزیسم قوی‌تر است تا به ماتریالیسم دیالکتیک، زیرا ما در سخنان گذشته خود به یافتن واقعیت خارج فی الجمله ملتزم شدیم ولی آنان ملتزم نبودند و از این روی می‌توانند با تلاش نسبتاً کمتری از بن بست این اشکال بیرون آیند اگر چه بالاخره در بن بستهای دیگری گیر خواهند کرد.

دانشمندان مادی می‌توانند بگویند ۱:

نظر به اینکه ادراکات حسی ما خواصی هستند که ماده خارجی در آنها به وجود می‌آورد، همان ماده خارجی متحول متکامل که همه اجزائش در همه اجزائش مؤثر و

---

۱. هر چند در متن مقاله ۲ صفحات ۹۶- ۱۰۶ نظریه «حقیقت نسبی» فی الجمله بیان و انتقاد شد (رجوع شود) و ما نیز در مقدمه همین مقاله نظریه حقیقت نسبی را مطابق تقریر نسبیون بیان و انتقاد کردیم ولی طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک حقیقت نسبی را طبق اصول مادی و منطق دیالکتیک خود به طرز دیگری بیان کرده‌اند و بین خودشان و سایر نسبیون فرقی قائل‌اند و روی همان فرق است که آنها را «شکاک» و خود را «جزمی» معرفی می‌کنند. بعلاوه قبلا به خوانندگان محترم وعده داده‌ایم که نظریات خاص ماتریالیسم دیالکتیک را درباره ارزش معلومات متعرض شویم. لهذا در اینجا در ضمن اینکه نظریه آنها را در مقام توجیه خطای حواس و بیان حقایق نسبی- که در متن به طور خلاصه بیان شده است- توضیح می‌دهیم سایر نظریاتشان را در باب ارزش معلومات نیز متعرض می‌شویم تا درست روشن شود که این نظریات طبق اصول رئالیسم قابل قبول است یا نه؟ و آیا واقعاً همان طوری که ادعا می‌کنند بین آنها و سایر نسبیون- که به اعتراف خودشان آنها شکاک هستند- فرقی هست یا نه؟

مجموع این مطالب را در طی این چند قسمت بیان می‌کنیم:

الف. حقیقت نسبی به تقریر مادیین.

ب. آیا ماتریالیسم دیالکتیک شکاک است یا جزمی؟

ج. آیا بین نظریه کانت و نظریه ماتریالیسم دیالکتیک از لحاظ ارزش معلومات فرق است یا نه؟

د. آیا بین رولاتیویسم و ماتریالیسم دیالکتیک از لحاظ ارزش معلومات فرق است یا نه؟

هـ . طرق اثبات تکامل حقیقت در نظر طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک و پاسخ آنها.

و. اجتماع صحیح و غلط، و حقیقت و خطا.

ز. بن بست عجیب یا یک نکته مفید و مهم.

ح. فلاکت ماتریالیسم به دست دیالکتیک.

فاعل می‌باشد و اثری که می‌کند «سنتز» و مولود دو طرف متقابل و فاعل و منفعل است، پس هیچگاه واقعیت مطلق خود را اگر هم داشته باشد نمی‌تواند وارد حاسه کرده و در حال اطلاق و دست نخورده نگاه دارد، پس ما صواب مطلق نداریم چنانکه

□

«حقیقت نسبی» به تقریر طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک

احساس، اثری است که به دنبال تأثیری که از شئ خارجی بر سلسله عصبی وارد می‌شود تولید می‌گردد. یعنی سلسله عصبی انسان و حیوان در اثر یک سلسله تکامل تدریجی دارای این خاصیت شده است که به دنبال تأثیری که از خارج بر آن وارد می‌شود عکس العمل مادی خاصی ایجاد کند. این تولید عکس العمل همان احساس است.

طبق اصول دیالکتیک هیچ چیز در طبیعت دارای تأثیر جامد (یکنواخت) نیست؛ هر چیزی بنا به وضعیت و موقعیت خاص، تأثیر مخصوص دارد و چون اشیاء دائماً تغییر وضع و موقعیت می‌دهند قهراً دارای تأثیرات مختلف خواهند بود.

این تغییر وضع و موقعیت، هم در اشیاء خارجی و هم در سلسله عصبی و مغز حکمفرماست یعنی هم شئ خارجی (محسوس) که تأثیر اوّلی را بر اعصاب وارد می‌کند و هم سلسله عصبی و مغز (حاسّه) که بر روی تأثیر اولی تأثیر دیگری وارد کرده احساس تولید می‌کند وضع و موقعیتشان تغییر می‌کند و در نتیجه تأثیرشان نیز تغییر خواهد کرد. پس هم «حس کننده» و هم «محسوس» همواره بنا به اختلاف وضع و موقعیت دارای تأثیر مختلف خواهند بود.

و چون «حقیقت» عبارت است از تأثیری که حاسه (سلسله عصبی) به دنبال تأثیری که از محسوس می‌گیرد تولید کند پس هیچیک از احساسهای ما در مواردی که گفته می‌شود «حس خطا کرده است» خطا نیست زیرا در همه آن موارد در تحت شرایط مادی معین، خاصیت مخصوص شئ خارجی که بر اعصاب تأثیر وارد کرده و خاصیت مخصوص سلسله عصبی غیر از آنکه بوده نمی‌توانست بوده باشد.

و از اینجا علت اختلاف ادراکات اشخاص نسبت به یکدیگر نیز روشن

خطای مطلق نیز نداریم، بلکه وجود صواب و خطا نسبی است و از این نظر ادراک هر حاسه هر گونه انجام بگیرد با ملاحظه شرایط حاضره زمانی و مکانی صحیح و صواب خواهد بود یعنی محسوس موجود در حاسه ما همان است که آن است اگر چه

می‌شود، زیرا اولًا ممکن است تشکیلات ساختمانی اعصاب یک نفر با یک نفر دیگر فرق کند و در نتیجه همیشه مختلف درک کنند و همچنین ممکن است اعصاب یک نفر در یک لحظه عارضه مخصوص و وضع خاصی داشته باشد که این عارضه برای دیگری موجود نباشد و بنا به تعریف فوق که گفتیم «حقیقت عبارت است از آنچه در اثر مقابله و مواجهه با خارج حاصل شود» پس هر کسی در هر حالت هر چه احساس می‌کند برای شخص او در آن حالت خاص حقیقت است، پس حقیقت همیشه نسبی است و خطای حواس معنی ندارد.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم صفحه ۳۸ می‌گوید:

«ماخ (Mach) می‌گوید یک مداد در هوا مستقیم به نظر می‌آید و در آب شکسته دیده می‌شود. این تقصیر علم نیست بلکه نقص در تجربه است. البته واضح است که صحبت قصور و تقصیر در اینجا بی مورد است. یک مداد در شرایط مخصوص تأثیر معین دارد و در تحت شرایط دیگر باید هم تأثیر دیگر داشته باشد. تجربه باعث نمی‌شود که (چنانکه ماخ می‌گوید) ما یکی از حالات را «حقیقت» و دیگری را «اشتباه» بدانیم بلکه به کمک تجربه است که علت این اختلاف و حقیقی بودن هر دو حال را می‌توان نشان داد.»

این بود تقریر مادیین جدید در باب حقیقت نسبی و توجیه خطای حواس.

واضح است که با این بیان نمی‌توان خطای حواس را توجیه نمود و گفت اصلًا خطایی نیست و همواره هر چه انسان احساس می‌کند، به هر نحو که باشد، حقیقت است؛ زیرا دانشمندان مادی اگر فقط می‌خواهند اصطلاح را عوض کنند و حقیقت را طور دیگری (هر چیزی که در اثر مقابله و مواجهه حس با خارج پیدا شود) غیر از معنای معروف بین دانشمندان (ادراک مطابق با واقع) تعریف کنند البته بحثی نیست ولی اصل اشکال (عدم مطابقت صورت حسی با خارج) به جای خود باقی است.

و اما اگر منظور این دانشمندان این باشد که بخواهند بگویند «همه احساسهایی که در اثر مقابله و مواجهه با خارج پیدا می‌شود یک نوع مطابقت با واقع و نفس الامر

همان ادراک با فرض تغییر شرایط زمان و مکان خطا بوده و در فرض تازه، ادراک و فکر دیگری صواب خواهد بود؛ و همچنین در مورد واحد، حاسه ما هر چه با اجزای بیشتری از ماده و شرایط بیشتری از زمان و مکان مواجهه و مقابله کند ادراک

دارد» واضح است که دروغ است زیرا در مثال بالا که دکتر ارانی از ماخ در مورد مداد نقل می‌کند هر چند خاصیت مداد از لحاظ تأثیری که بر چشم وارد می‌کند و کیفیت امواج نوری که به چشم می‌فرستد در هوا و در آب فرق می‌کند، و هر چند این مطلب نیز صحیح است که ما علت این اختلاف را به وسیله تجربه و قرائن علمی می‌فهمیم و اینکه ماخ می‌گوید «نقص در تجربه است» غلط است ولی نتیجه فلسفی هم که دکتر ارانی و رفقایش از این دو مطلب صحیح علمی می‌گیرند و می‌گویند «هر دو تصویر مختلف مداد که در حاسه ما پدیدار آمده است حقیقت است» نیز غلط است زیرا یقیناً خود مداد در واقع و نفس الامر یا مستقیم است یا منکسر، یا دارای قامت راست است یا شکسته، و در هر دو حالت (محیط هوا و محیط آب) قامت مداد تغییر نکرده، پس یکی از دو احساس ما از لحاظ واقع نمایی و نشان دادن قامت واقعی مداد خطاست. ما اگر بخواهیم به طور صحیح از جنبه فلسفی نتیجه گیری کنیم باید اینطور بگوییم: «به کمک تجربه و از روی قرائن علمی است که علت این اختلاف و علت خطای باصره را در یکی از دو حال می‌فهمیم».

علیهذا توجیه ماتریالیسم دیالکتیک در مورد خطای حواس قابل قبول نیست.

آیا ماتریالیسم دیالکتیک شکّاک است یا جزمی؟

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک مسلک خود را مسلک جزم و یقین معرفی می‌کنند و از اینکه «شکاک» یا «سوفسطائی» خوانده شوند به شدت احتراز دارند، حتی آنکه آن رشته از قوانین علمی علوم طبیعی که متکی به فرضیه‌هاست و گواهی جز انطباق با تجربیات محدود و موجود ندارد و قاطبه دانشمندان (حتی خود صاحبان فرضیه‌ها) آنها را با احتمال و یقین اضافی تلقی می‌کنند نه با جزم و یقین حقیقی، دانشمندان مادی جدید درباره آنها نیز ادعای جزم و یقین حقیقی می‌کنند و تغییر و تبدیل آن فرضیه‌ها را که گواه قطعی بر حقیقی نبودن آنهاست از راه تغییر و تکامل حقیقت

وی صحیح‌تر و صواب‌تر خواهد بود، پس «صواب» به معنی کثیر المطابقه و «خطا» به معنی کثیر المغایره می‌باشد؛ مثلًا ما جسم را از دور کوچکتر می‌بینیم و به حسب حقیقت نیز کوچک

توجیه می‌کنند. ولی این نکته را نباید از نظر دور داشت: میزان سوفسطائی یا شکاک بودن و نبودن هر شخص یا هر دسته ادعای خود آنها نیست، بلکه میزان نظریاتی است که در باب ارزش معلومات اتخاذ می‌کنند و الّا اغلب سوفسطائیان و شکاکان از اینکه «شکاک» یا «سوفسطائی» خوانده شوند احتراز دارند؛ مثلًا جرج برکلی با آنکه نظریاتش تماماً مبتنی بر عدم وجود دنیای خارج از ذهن و انکار بدیهیات است، از سوفسطائی بودن استیحاش دارد؛ کانت و بعضی دیگر با آنکه واقعاً شکاک هستند و دانشمندان مادی نیز آنها را شکاک قلمداد می‌کنند میل ندارند که به آنها «شکاک» اطلاق شود.

از طرف دیگر مسلک شک یک شکل و صورت معین ندارد، همواره در طول تاریخ فلسفه با اشکال متنوع ظاهر شده و هر کسی از یک راه مخصوص در گرداب شک افتاده است. چنانکه می‌دانیم راهی که مثلًا کانت پیش گرفت با راهی که «رولاتیویست‌ها» یا راهی که شکاکان قدیم پیرهونی پیش گرفتند جدا بود و در عین حال همه یک صف واحد را از لحاظ شکاک بودن تشکیل می‌دهند.

ماتریالیسم دیالکتیک نیز از راه مادی بودن فکر و ادراک و نسبی بودن حقایق و از راههای دیگری که ذیلًا توضیح داده می‌شود در همان گرداب افتاده و دست و پا می‌زند.

مادیون روی نظریه مادی بودن فکر و آنکه «شناختن» و هر ادراکی ماوراء عمل اعصاب نیست طرز شناختن هر چیز را با نوع ساختمان اعصاب و مغز شخص شناسنده مربوط می‌دانند و می‌گویند چون نوع ساختمان اعصاب اشخاص با هم متفاوت است پس اقسام شناختنهای حقیقی نیز نسبت به اشخاص متفاوت خواهد بود.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک صفحه ۲۴ می‌گوید:

«نوع ساختمان سلسله عصبی به طرز مخصوصی در عمل شناختن مؤثر خواهد بود. خود همین تأثیر، شناختن است. ما می‌دانیم اعصاب انسان و حیوانات دیگر به طرز

است یعنی ماده با شرایط زمانی و مکانی حاضره، این صورت کوچک را در حاسه ما ایجاد کرده و از نزدیک به واسطه تغییر یافتن شرایط نامبرده بزرگتر دیده می‌شود اگر چه به حسب واقعیت، یک حجم واقعی [غیر] متحول دارد ولی هیچگاه با حجم واقعی

مختلف عمل می‌کند، بوی معیّن انسان را متنفر ولی حیوانی را جلب می‌کند، رنگ معین به نظر حیوان دیگر حال دیگر را دارد یا اینکه آهنگ معیّنی به گوش یک نفر خوش و به گوش دیگری نامطبوع است، درجه حرارت معیّن گاه به نظر گرم و گاه سرد جلوه می‌کند؛ خلاصه تأثیر ساختمان عصبی را در شناختن می‌دانیم ولی از اینجا نباید نتیجه بگیریم چون نوع عصب در شناختن مؤثر است پس عین حقیقت را نمی‌توان شناخت زیرا چنانکه ذکر کردیم مفهوم کلمه «شناختن» شامل همین تأثیر مخصوص هم هست.»

دکتر ارانی شناختن عین حقیقت و حقیقت مطلق را (حقیقتی که از ناحیه اعصاب شکل مخصوصی پیدا نکند) پوچ و بی‌معنی می‌شمارد. در همان صفحه می‌گوید:

«چقدر بی‌مغز است اگر مکتبهای مخالف ما توقع دارند که فکر و اشیاء در هم تأثیر نمایند یعنی عمل «شناختن» صورت خارجی پیدا کند بدون اینکه یک طرف تأثیر داشته باشد یعنی فکر در تأثیری که از اشیاء گرفته است تصرف نکند. بالاخره همین تصرف، همان شناختن است و اگر یکی نباشد دیگری هم نخواهد بود. اینهایی که عقب «عین حقیقت» و «حقیقت مطلق» و مفهومهای پوچ دیگر می‌باشند مثل این است که می‌خواهند عمل شناختن مانند عمل هضمی صورت گیرد که نه ماده غذایی وارد معده شود و نه معده بر روی مواد غذایی اثر کند.»

ایضا در همان جزوه صفحه ۲۹ می‌گوید:

«مغز از همان زمان تولد دارای یک خاصیت اصلی است و آن، خاصیت فکر کردن است ولی این خاصیت اصلی وقتی می‌تواند کار کند که ماده لازم را دریافت کند؛ مثل اینکه یک معده خاصیت هضم دارد ولی وقتی هضم می‌کند که ماده غذایی در آن داخل شود؛ اگر به واسطه عناصر تأثر دیدن و شنیدن و غیره موضوعی پیدا کند فکر هم کار می‌کند.»

خود تحت ادراک نخواهد آمد زیرا همه اجزاء و شرایط غیر محدود و متحول مادی در وی دخیل‌اند و هیچگاه «همه جهان بعلاوه چشم» در چشم نخواهد گنجید.

و از این روی می‌توان احتمال داد که حواس سایر جانوران زنده، در ادراک، با

خلاصه نظریه مادیین جدید

از مجموع گفته‌های مادیین این نتیجه استنباط می‌شود: فکر و ادراک به طور کلی از خواص معیّنه تشکیلات مادی اعصاب مغزی است و این خاصیت وقتی به ظهور می‌رسد که تأثیری از خارج بر اعصاب وارد شود، مانند تأثیر امواج نور از راه چشم و تأثیر امواج صوتی از راه گوش.

پس از آنکه تأثیرات زیادی از راه حواس بر مغز وارد شد و آثار مادی نسبتاً زیادی باقی گذاشت قدرت تفکر در مغز پیدا می‌شود یعنی استدلال می‌کند، قضایای ریاضی حل می‌کند، قوانین کلی طبیعت را کشف می‌کند، اصول کلی فلسفی و منطقی را به دست می‌آورد و البته قدرت تفکر را نباید یک عمل خارق العاده در طبیعت تلقی کرد زیرا عمل تفکر جز یک سلسله تغییرات شیمیاوی که در مغز حاصل می‌شود چیز دیگری نیست.

نوع ساختمان سلسله اعصاب اشخاص ممکن است متفاوت باشد و اگر مختلف بود قهراً نوع «احساسات» و طرز «تفکرات» اشخاص هم فرق خواهد کرد و بعلاوه چون هر جزئی از اجزاء طبیعت بنا به وضع و موقعیت مخصوص و در تحت تأثیر عوامل مختلف تغییر خاصیت می‌دهد ممکن است نوع احساسات و طرز تفکرات یک نفر نیز در محیطهای مختلف فرق کند و لهذا نباید انتظار داشت که اگر یک نفر انسان در کره مرّیخ بزرگ شود و سنین عمر خود را در آنجا طی کند همان طور که ما در زمین فکر می‌کنیم فکر کند زیرا ممکن است در آنجا تمام افکار و ادراکاتش شکل دیگری که مقتضای آن محیط است پیدا کند، مثلًا طوری قضایای ریاضی را حل کند که مخالف افکار ما باشد، مثلًا از «۲ ۲» نتیجه «۳» بگیرد و طور دیگری قوانین طبیعت را کشف کند، طور دیگری منطق و فلسفه بسازد و همچنین ...

این است خلاصه نظریه مادیین در باب حقیقت نسبی.

قطع نظر از اشکالات زیادی که بر مادی بودن فکر و ادراک وارد است و ما قبلا در

حواس ما مخالف بوده باشد چنانکه برخی آزمایشها در برخی از آنها این نظر را تأیید می‌نماید.

و همچنین می‌توان احتمال داد که اگر چنانچه ما در غیر این زمین زندگی

مقاله ۳ روشن کرده‌ایم و قطع نظر از آنچه در مقاله ۵ بیان خواهیم کرد که در میان افکار ما یک سلسله افکار مطلق و غیر قابل تغییر موجود است و چنانکه در متن اشاره شده است خود مادیین نیز (بدون توجه) یک سلسله افکار خود را مطلق و غیر نسبی و غیر قابل تغییر می‌دانند؛ آیا اینجا این پرسش پیش نمی‌آید که پس ما باید بگوییم آنچه ما از جهان، چه به وسیله حس و چه به وسیله فکر (عقل) ادراک می‌کنیم و می‌فهمیم همه آنطور هستند که ساختمان مغز ما در وضع و موقعیت مخصوص اقتضا می‌کند و اما واقع و نفس الامر چگونه است، نمی‌دانیم؟

آیا لازمه همه این مقدمات این نیست که ما باید از لحاظ واقع بینی به هیچ فکری اعتماد نکنیم و فلسفه (حتی خود ماتریالیسم دیالکتیک) و جمیع رشته‌های علوم طبیعی و ریاضی را با تردید و شک تلقی کنیم؟

آیا شکاکان قدیم و جدید (قطع نظر از راه استدلال) غیر از این مقصودی داشتند؟

آیا بین نظریه کانت و نظریه ماتریالیسم دیالکتیک از لحاظ ارزش معلومات فرق است یا نه؟

مادیین، کانت آلمانی را شکاک به حساب می‌آورند از راه اینکه بین «شئ بنفسه» (واقعیت خارجی شئ) و «شئ برای ما» (تصوری که از آن شئ در ذهن ما هست) فرق گذاشته زیرا کانت معتقد است که ذهن فطرتاً یک معانی قبلی (از قبیل زمان و مکان) از خود دارد که در خارج نیستند و هر چه را ادراک می‌کند در ظرف آن معانی و در قالب آنها ادراک می‌کند، پس نتیجه می‌گیرد همیشه بین «شئ بنفسه» و «شئ برای ما» اختلاف است.

همچنانکه خواننده محترم متوجه است خود مادیین نیز بین «شئ بنفسه» و «شئ برای ما» فرق می‌گذارند با این تفاوت که کانت از راهی وارد شده که نتیجه‌اش اختلاف بین «شئ بنفسه» و «شئ برای ما» است ولی «شئ برای ما» نسبت به اشخاص فرق نمی‌کند ولی مادیین از راهی وارد شده‌اند که بین «شئ بنفسه» و «شئ

می‌کردیم ادراکات بدیهی خود را به خلاف کنونی انجام می‌دادیم؛ مثلًا «۲×۲» را مساوی «۳» می‌یافتیم چنانکه اینجا مساوی «۴» می‌یابیم و چنانکه در همین جا نیز گاهی مساوی «۱» مثلا می‌بینیم چنانکه اگر ما و مدرکات چهار گانه ما در روی یک

برای هر کس جدا جدا» فرق پیدا می‌شود.

کانت به نقل مرحوم فروغی می‌گوید:

«انسانها جهان را با یک عینک مخصوص می‌بینند و نمی‌توانند این عینک را از چشم خود دور سازند.»

اما مادیین می‌گویند:

«هر فردی از افراد انسان جهان را با عینک مخصوص به شخص خود می‌بیند و نمی‌تواند آن را از خود دور سازد.»

فرق دیگری نیز هست و آن اینکه کانت این عینک را فقط برای مشاهده عوارض طبیعت در جلو چشم انسان قرار می‌دهد و اما مادیین این عینک را برای مطالعه هر چیزی حتی ریاضیات و فلسفه در جلو چشم اشخاص قرار می‌دهند.

کانت به نقل مرحوم فروغی می‌گوید:

«معلوم را تشبیه می‌کنیم به مواد غذایی که باید به بدن برسد و «بدل ما یتحلّل» شود. برای این مقصود باید مواد خوراکی از خارج داخل معده شود، آنگاه باید معده و اعضای دیگر هاضمه شیره‌هایی از خود ضمیمه کنند تا خوراکها غذا شود. پس خوراکها به منزله احساساتند و شیره‌ها حکم زمان و مکان (که به عقیده کانت ایندو غیر عینی و از مفهومات قبلی ذهن می‌باشند) را دارند.»

چنانکه سابقاً از گفتار ارانی نقل کردیم مادیین نیز عین همین تشبیه کانت را تکرار کردند، تنها اختلاف نظر در نوع شیره‌هایی است که ذهن از خود ضمیمه می‌کند. به عقیده کانت آن شیره‌ها عبارت است از مفهومات قبلی ذهن و به عقیده مادیین عبارت است از نوع تأثیر مخصوص سلسله عصبی.

خط مستقیم قرار بگیریم همان وضع پیش می‌آید، و نظیر این بیان که در حس گفته شد در مورد فکر نیز جاری است و از این بیان حصول نتیجه‌های زیرین روشن است:

بنابراین چه امتیازی در بین است که ما کانت را شکاک و ایده آلیست و مادیین را رئالیست بدانیم؟!

آیا بین رولاتیویسم و ماتریالیسم دیالکتیک از لحاظ ارزش معلومات فرق است یا نه؟

قبلًا اشاره کردیم که طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک بین نظریه خود در باب ارزش معلومات و نظریه نسبیون فرق می‌گذارند زیرا آنها حقایق نسبی را دارای خاصیت تحول و تکامل می‌دانند و اما سایر نسبیون (به حسب ادعای مادیین) این عقیده را ندارند و از همین لحاظ است که مسلک خود را «مسلک جزم» (دگماتیسم) و مسلک آنها را مسلک شک (سپتی سیسم) معرفی می‌کنند. حالا باید ببینیم آیا واقعاً این مقدار فرق موجب می‌شود که ارزش معلومات در نظر این دو دسته فرق کند، نسبیون شکاک و مادیین یقینی و جزمی باشند یا نه؟ دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک صفحه ۳۹ می‌گوید:

«از تولید یک اشتباه جلوگیری می‌کنیم. ممکن است از استعمال مفهوم «نسبی» راجع به «حقیقت» ما را جزء نسبیون که در جدول جزء آگنوستی سیست‌ها (agnosticist) (لا ادریّون) ذکر شده تصور کنند ولی این دو موضوع را باید کاملًا جدا کرد. به عقیده ما درجه هر حقیقت، هر ایدئولوژی علمی، مشروط به زمان است و آنچه که بلاشرط است اینکه هر تاریخ، هر ایدئولوژی علمی با یک واقعیت یعنی با طبیعت مطلق نظیر می‌باشد. از یک طرف این حقیقت نسبی که ما می‌گوییم، غیر مشخص است و به واسطه همین غیر مشخص بودن است که علم بشر جامد و راکد نمانده تکامل پیدا کرده است، ولی از طرف دیگر در عین حال به اندازه کافی مشخص است که فکر منطقی را از انکار وجود حقیقت و واقعیت یعنی از تبعیت ایده آلیسم و آگنوستی سیسم امثال کانت و هیوم خلاص نماید. این اختلاف بین «ماتریالیسم دیالکتیک» و عقیده «نسبی فلسفی» را باید در نظر داشت. همانطور که هگل گفته است دیالکتیک شامل، یک جزء عقاید نسبی و نفی و شک را داراست ولی منحصر به این افکار نیست یعنی نسبی بودن حقیقت را قبول می‌کند ولی در ضمن

۱. حقیقت غیر از واقعیت است.
۲. صحیح مطلق و همچنین غلط مطلق نداریم بلکه صحیح آن است که با اجزاء- نسبتاً- بیشتری از ماده وفق دهد و غلط به عکس آن.

نشان می‌دهد که این نسبی بودن، تاریخی یعنی مطابق توالی زمان است و هر قدر زمان پیش می‌رود اجزاء بیشتری از روابط واقعیت خارجی جزء حقیقت نسبی می‌شود و حال آنکه مکتبهای نسبی و شکاکین این عقیده را ندارند.»

ما سابقا مسأله تکامل حقیقت را بیان کردیم و روشن کردیم که تکامل حقیقت به معنایی که منظور مادیین است (حقیقت متغیر و غیر مشخص) موهوم محض است و به معانی‌ای که صحیح است (توسعه تدریجی معلومات، تبدل فرضیه‌ها در علوم طبیعی) ربطی به مدعای مادیین ندارد.

اکنون اضافه می‌کنیم فرضاً که ما حقایق را متغیر و متکامل بدانیم اشکال شکاک بودن باقی است زیرا طبق عقیده مادیین این حقیقت متحول متکامل، در همه مراحل نسبی است نه مطلق و این مراحل هم تا بی‌نهایت- به اعتراف خودشان- ادامه دارد، پس در جمیع مراحل هر حقیقتی را که در نظر بگیریم آنطور است که مقتضای خاص ذهن بشر است نه آنطور که واقع و نفس الامر است یعنی واقعاً حقیقت نیست و این عین همان است که نسبیون و سایر شکاکان می‌گویند.

حقیقت این است که طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک مسأله تکامل حقیقت یا تغییر تکاملی مفاهیم را- که پایه اساسی منطق دیالکتیک و مهمترین سنگر حمله آنان به منطق قدیم است- از راههای مختلفی بیان می‌کنند که با هم فرق می‌کند و خودشان این راهها را از یکدیگر تفکیک نمی‌کنند (شاید تعمد دارند که برای گم کردن راه، چند پهلو مقصود خود را ادا کنند) و بسا هست برای خواننده مقالاتشان ابتدائاً تولید تحیر نماید.

ما برای اینکه خوانندگان محترم ارزش واقعی فلسفه مادی و منطق دیالکتیک را بهتر دریابند تمام راههای مختلف اثبات تکامل مفاهیم را تفکیک کرده و جدا جدا بیان می‌کنیم و به پاسخ آنها می‌پردازیم.

راههای اثبات تکامل حقیقت در نظر طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک نظریه «تکامل حقیقت» را نه تنها یک نظریه

۳. هر حقیقتی که فرض شود، یک فرضیه قابل تغییر است که تحت حکومت تحول و تکامل عمومی روزی جای خود را به فرضیه دیگری بهتر از خود خواهد داد،

صحیح معرفی می‌کنند، بلکه مدعی هستند یگانه متد و اسلوب صحیح تفکر همان اسلوب منطق دیالکتیک است و مهمترین اساس اسلوب منطق دیالکتیک اصل تکامل حقیقت (تغییر تکاملی مفهومات) است.

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک طرز تفکر مادیین قبل از مارکس و انگلس را که بر این اساس نبوده متافیزیکی (یعنی واقعا غلط) می‌دانند.

این دانشمندان، تکامل حقیقت را از راههای مختلف اثبات می‌کنند. اینک بیان آن راهها:

راه اول: فکر، خاصیت مخصوص ماده مغز است و بنابراین جزئی از طبیعت است. تمام اجزاء طبیعت در تحت تأثیر عوامل مختلف دائماً تغییر می‌کنند و نمی‌توانند یک «آن» ساکن و یکسان و بی‌حرکت بمانند، پس مغز نیز با همه محتویات خود (افکار و ادراکات) در تغییر است و نمی‌تواند ساکن و بی‌حرکت بماند.

طبیعت همواره در تغییرات خود تکامل پیدا می‌کند، پس مفاهیم ذهنی نیز که در ماده مغز جایگزین هستند در تکامل هستند.

پاسخ: ما در مقاله ۳ روشن کردیم که ادراکات، خواص عمومی ماده و از آن جمله خاصیت تغییر را ندارند و با آنکه مغز با جمیع محتویات خود در طول عمر یک نفر چندین بار عوض می‌شود ممکن است افکار شخص در تمام این مدت ثابت و پا بر جا باقی بمانند و این خود دلیل است که افکار در ماده جایگزین نیستند.

در اینجا اضافه می‌کنیم اگر فرضاً افکار در ماده مغز جایگزین باشند و به همراه سایر اجزاء طبیعت سیر استکمالی داشته باشند این نوع از تکامل افکار را نمی‌توان جزء قوانین مخصوص «منطق» و «متد تفکر» به شمار آورد، زیرا بدیهی است این تغییر و تبدل، قانون جبری و ضروری طبیعت است و اگر فکر از خواص مغز و جزء طبیعت باشد جبراً تغییر خواهد کرد و در این خاصیت، افکار و ادراکات همه انسانها بلکه همه حیوانها مساوی خواهند بود و قهراً مفاهیم ذهنی همه انسانها، خواه مادی باشند و خواه الهی، دارای تغییر تکاملی خواهند بود. مادیین نمی‌توانند این خاصیت را تنها طرز تفکر مخصوص خود بدانند و به عنوان اسلوب و متد خاص منطق خود به شمار

و از این روی باید از بدیهیات ششگانه منطق کهنه پوزش خواسته و دست به دامن دیالکتیک زد که اساس خود را روی تحول و تکامل عمومی واقعیت ماده مستقر ساخته است.

آورند، زیرا چنانکه می‌دانیم قواعد و قوانین «منطق» قواعدی است دستوری و با قواعد فلسفی و علمی فرق می‌کند. قانون فلسفی و قانون علمی سایر علوم از یک واقعیت عینی خارجی حکایت می‌کند اما قانون منطقی، متد و روش فکر کردن را می‌آموزد و دستور طرز تفکری که به نتیجه می‌رساند می‌دهد و از این جهت شبیه قانون اخلاقی است که از واقعیتی حکایت نمی‌کند بلکه صرفاً دستور عمل نیکو می‌دهد.

علم اخلاق دستور عمل صحیح می‌دهد و منطق دستور فکر کردن صحیح را و چون این دو علم، دستوری هستند به کار بستن آنها منوط به اراده اشخاص است، افراد می‌توانند طبق آن دستورات رفتار بکنند و می‌توانند رفتار نکنند و از اینجا تفاوت بین اشخاص پیدا می‌شود.

اما یک قانون فلسفی (مثل قانون حرکت) یا یک قانون فیزیکی (مثل قانون ثقل) بر همه افراد به یک نحو حکومت می‌کند.

پس اگر روح و خواص روحی و از آن جمله تفکر، مادی و متغیر باشند قهراً و جبراً مفاهیم ذهنی عموم افراد متغیر و متحرک و جنبنده خواهند بود و چون تفکر دیالکتیکی به حسب تعریف مادیین یعنی تفکری که در وی مفاهیم متحرک بوده و جامد نیست پس همه انسانها تفکر دیالکتیکی دارند خواه خودشان متوجه باشند و خواه متوجه نباشند؛ محال است کسی پیدا شود که تفکر دیالکتیکی نداشته باشد، تنها امتیاز مادیون در این جهت خواهد بود که آنها می‌دانند که همه تفکرات دیالکتیکی است و دیگران نمی‌دانند و این دانستن و ندانستن تغییری در طرز تفکر عمومی که جبراً دیالکتیکی است نمی‌دهد.

خلاصه مطلب اینکه: اولًا حقایق چون غیر مادی هستند تغییر نمی‌کنند و ثانیاً اگر هم (فرضاً) تغییر بکنند همه افراد در آن یکسان خواهند بود و نمی‌توان آن را به عنوان طرز تفکر و اسلوب منطقی یک دسته مخصوص معرفی کرد.

راه دوم: اشیاء خارجی (اجزاء طبیعت) که فکر با آنها تماس می‌گیرد تغییر و

خرده گیری

این است خلاصه نظر دانشمندان مادی تحولی، و این نظر گذشته از دو اشکال اساسی که در مقاله گذشته وارد کردیم (۱. اشکال لزوم ایده آلیسم ۲. اشکال عدم انطباق خواص ماده به مورد ادراک) اشکال سومی نیز دارد و آن این است که

حرکت تکاملی دارند (اصل تغییر) و این اشیاء متغیر متحول همه با یکدیگر مرتبط و در یکدیگر مؤثرند (اصل تأثیر متقابل).

اشیاء را به دو نحو می‌توان مطالعه کرد: یکی در حال سکون و جدا جدا و دیگر در حال تغییر و ارتباط، پس مفاهیمی که از اشیاء خارجی در ذهن ما نقش می‌بندد به دو نحو ممکن است صورت بگیرد.

صحیح‌ترین طرز تفکر که همان طرز تفکر دیالکتیکی است این است که هر شیئی را در حال «حرکت تکاملی» (نه در حال سکون و جمود) و در حال «ارتباط» با سایر اجزاء طبیعت (نه مستقل و جدا) مطالعه کند.

و از طرفی معلوم است هر مفهومی هنگامی حقیقت است که با واقعیت خارجی «نظیر» باشد و چون واقعیتهای خارجی در حال تکامل و همه با هم مرتبط و در یکدیگر مؤثرند مفاهیم ذهنی ما نیز اگر بخواهند حقیقت باشند باید متحرک و متغیر و در یکدیگر مؤثر باشند و الّا حقیقت نبوده خطا و غلط خواهند بود.

منطق قدیم، جامد (استاتیک)static بود اما منطق دیالکتیک، متحرک (دینامیک)dynamic است و عیب اساسی منطق قدیم که پایه متا فیزیک است دو چیز بود:

یکی اینکه اشیاء را در حال جمود و سکون مطالعه می‌کرد (اصل سکون) و لهذا مفاهیمی که از اشیاء داشت ساکن و بی‌حرکت بود.

دیگر اینکه اشیاء را از یکدیگر مستقل و جدا جدا مطالعه می‌کرد (اصل جدایی) بین هر شئ و سایر اشیاء دیوار و حائلی قائل بود و لهذا هر مفهوم برایش مستقل و از سایر مفاهیم جدا بود و مفاهیم در یکدیگر مؤثر نبودند.

اما برای کسی که با منطق دیالکتیک فکر می‌کند، مفاهیم همواره متحرک و در یکدیگر مؤثرند. نتیجه اینکه مفاهیم در منطق جامد همواره جامد و بی‌حرکت و از یکدیگر مستقل و جدا بود، پس حقیقت نبود، زیرا با واقعیت خارجی «نظیر» نبود و اما

نتیجه‌هایی که از این بیان گرفته می‌شود با خـود بیـان سـازگار نیسـت، زیـرا نتیجـه دومی (صحیح مطلق نداریم و غلط مطلق نداریم) خودش به عنـوان صـحیح مطلـق گرفته می‌شود، چه، اگر این قضیه را صحیح نسبی بگیـریم صـحیح مطلـق را اثبـات خواهد نمود.

در دیالکتیک، مفاهیم همواره متحرک و در یکدیگر مؤثرند پـس حقیقـت‌انـد زیـرا بـا واقعیت خارجی نظیرند و مطابقت دارند.

پس حقیقت که محصول طرز تفکر دیالکتیکی اسـت همـواره متحـول و متکامـل است.

دکتر ارانی در جزوه ماتریالیسم دیالکتیک صفحه ۵۶ می‌گوید:

«اصل دوم دیالکتیک «اصل تکامل ضدّین» یا «قانون تکاپوی طبیعـت» اسـت. واقعیـت (ماده، زمان، مکان) چون زمان را در بر دارد شامل مفهوم تغییر نیز می‌باشد. این تغییر و شدن و تکامل، واقعیت دارد و تکاپوی طبیعت واقعی است. همین تکـاپوی واقعـی در مغز ما به صورت حقیقت قانون تکاپوی طبیعت تصویر می‌شود.»

تا آنجا که می‌گوید:

«این قانون راجع به حرکت (تغییر) واقعی اشیاء و حرکت حقایق (تصاویر واقعیت) در فکر است.»

در صفحه ۴۸ می‌گوید:

«دقت کنید که دو مفهوم را با یکدیگر مخلوط نکنیـد؛ اگـر صـحبت از دیالکتیـک در طبیعت باشد غرض واقعیت دیالکتیک یعنـی تـأثیر متقابـل اجـزاء طبیعـت و تکـاپوی آنها بدون ارتباط با طرز تفکر بشر است، و اگـر از اسـلوب دیالکتیـک باشـد غـرض تصویری از واقعیت دیالکتیک در مغز ماست که با یک واقعیت، نظیـر اسـت و طریقـه استدلال ماست.»

پاسخ: این بیان دانشمندان مادی شامل دو قسمت است:

قسمت اول اینکه طبیعت خارجی در حال تغییر و تحول و تکامل است و سکون و

و همچنین نتیجه سومی (فکر بدیهی نداریم، یا علـم ثابـت غیـر متغیـر نـداریم) خودش به عنوان یک فکر ثابت و غیر متغیر نتیجه گرفته شده و گرنه قهراً یک علـم ثابت غیر متغیر را مستلزم خواهد بود زیرا در این صورت همین قضـیه (فکـر ثابـت نداریم) با تغیر و تبدل خود جای خود را به یک قضیه ثابت و غیر متغیر باید بدهد.

یکسان ماندن در طبیعت خارجی وجود ندارد و همین طبیعت متغیـر و متکامـل همـه اجزائش در یکدیگر مؤثر و با یکدیگر مرتبطند.

این قسمت البته صحیح است و مورد تأیید فلاسفه الهی بوده و هست. اصـل ایـن نظریه تازگی ندارد و به اقرار خود مادیین، اصل حرکت و تغییر را اولین بـار هراکلیـد (هر قلیطوس) در قرن ششم قبل از میلاد ابراز کرد و اصل تأثیر و ارتباط اجزاء طبیعت با یکدیگر اولین بار از طرف افلاطون و ارسطو ابراز شد.

در حدود سه قرن و نیم پیش صدر المتألهین فیلسوف بزرگ اسـلامی کـه تحـول عظیمی در فلسفه به وجود آورد اصل تکامل طبیعت را به طرز بدیع و بی‌سابقه‌ای بیان کرد. وی با موازین فلسفی به اثبات رسانید که تمام اجزاء طبیعت، اشـکال و تنوعـات مخصوص حرکتند و سکون و یکسان ماندن خلاف مقتضای ذات طبیعـت اسـت و از این جهت حدود (ماهیات) همواره متحرک و برای یک شئ در دو لحظه نمی‌توان یک ماهیت ثابت فرض نمود.

دانشمندان اروپا در قرون جدیده و مخصوصـا در قـرن نـوزدهم از راه کاوشـهای تجربی و تجسسات علمی قوانین مخصوص تکامل را در نباتات و در موجودات زنـده به دست آوردند. لامارک (Lamarck) و داروین (DFrwin) فرضیه تکامـل تـدریجی موجودات زنده را در تحت قوانین مخصوص بیان کردند.

روی هم رفته تحقیقات فلسفی از یک طرف و تجسسات علمی از طرف دیگر در باب حرکت، این نتیجه را در باب کیفیت مطالعه اشیاء و کشف حقیقت آنها به دسـت بشر داد که اشیاء را نباید ساکن و جامد مطالعه کرد یعنی اگر تصوری از یـک حادثـه طبیعی در یک حالت خاص داشته باشیم نباید این تصور را برای همیشه نسبت بـه آن حادثه کافی بدانیم زیرا آن شئ یا آن حادثه طبیعی متدرّجاً در امتداد زمان تغییر و تکامل پیدا می‌کند و تصور سابق ما فقط نسبت به حالت سابق آن حادثه طبیعی صحیح است و امـا نسـبت بـه هـر یـک از حـالات دیگـر، احتیـاج بـه تصـورهای جـدا جـدا

پاسخی که با اصول فلسفه ماوراء الطبیعه (متافیزیک) به اشکال می‌توان داد:

چنانکه ما در میان امور خارجیه، نسبتی یا حالی به نام «مطابقت» و «عدم مطابقت» می‌بینیم- مانند این که یک متر طول مطابق است با یک متر طول، ولی این حال میان یک متر طول و نقطه هندسی که هیچ‌گونه امتداد ندارد موجود نیست- در

داریم و از این جهت مصداق هر یک از تصورات متعدد ذهنی ما فقط یکی از حالات متعاقب آن حادثه است؛ و در مقام تشبیه، دستگاه ادراکی را می‌توان تشبیه کرد به دستگاه عکسبرداری که از یک طفل که به تدریج تکامل پیدا می‌کند عکسهای متعددی برمی‌دارد، البته هر یک از عکسها و تصویرات روی صفحه مقوا طفل را در یک زمان معین و یک مرحله معین از مراحل تکامل نشان می‌دهد و نسبت به آن حالت دائماً صادق و منطبق است ولی نسبت به سایر حالات آن طفل که تغییر کرده صادق نیست و اگر بخواهیم حالات دیگر آن طفل را نشان بدهیم احتیاج به عکسهای متعدد دیگری داریم.

همچنانکه قبلًا اشاره شد این قسمت از بیان تکامل که مربوط به تکامل واقعیت است مورد تأیید فلاسفه الهی بوده و هست و نتیجه‌اش مطالعه طبیعت به طرز خاصی است که گفته شد.

قسمت دوم: این قسمت نتیجه مخصوصی است که طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک به سلیقه خود از قسمت اول در باب کیفیت مطالعه طبیعت گرفته‌اند و آن اینکه:

مفاهیمی که انسان در ذهن خود از طبیعت دارد هنگامی حقیقت است و با واقع منطبق است که با واقعیت طبیعت، نظیر باشد یعنی دارای همان خاصیتی باشد که واقعیت طبیعت دارد و چون واقعیتهای طبیعت به حکم «اصل تغییر» در تغییر و تکامل و به حکم «اصل تأثیر متقابل» در تحت تأثیر یکدیگرند ناچار اگر بنا شود تصورهای ذهنی، حقیقت و مطابق با واقع باشند باید همان خاصیتها را داشته باشند یعنی باید متحول و متکامل بوده و در یکدیگر تأثیر داشته باشند.

طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک این قسمت را نیز به هراکلید دانشمند قدیم یونان نسبت می‌دهند، چنانکه دکتر ارانی در صفحه ۴۹ جزوه مزبور پس از آنکه جمله

میان افکار و ادراکات نیز حالی نظیر این حال بی‌تردید می‌بینیم چنانکه قضیه «چهار از سه بزرگتر است» با خارج ماده وفق می‌دهد ولی قضیه «سه از چهار بزرگتر است» این وفق را نمی‌دهد و فکر و ادراک را به ملاحظه پیدایش این دو صفت،

معروف را (در یک رودخانه دو دفعه نمی‌توان وارد شد) از هراکلید نقل می‌کند می‌گوید:

«هراکلید متوجه تأثیر مفهوم جریان در مفهوم رودخانه شده است.»

ولی حقیقت این است که هیچیک از حکمای قدیم یونان و حکمای دوره اسلامی و حکمای جدید اروپا در این قسمت با طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک شریک نیستند. از دانشمندان جدید اروپا فقط هگل (نیمه دوم قرن هجدهم و نیمه اول قرن نوزدهم میلادی) را می‌توان نام برد که چنین عقیده‌ای داشته است، و از دانشمندان دوره اسلامی تنها محقق جلال الدین دوانی (قرن دهم هجری) عقیده خاصی در باب علم دارد که همین نتیجه را می‌دهد. اشتباه اساسی ماتریالیسم دیالکتیک هم همین جاست.

این آقایان گمان کرده‌اند که اگر یک مفهوم، حقیقت و مطابق با واقع باشد باید خاصیت مصداق خود را داشته باشد و چون مصداقهای خارجی خاصیت تکامل و تأثیر متقابل را دارند عین این دو خاصیت باید در مفاهیم ذهنی موجود باشد و الّا با واقع مطابق نخواهند بود، غافل از اینکه اگر بنا شود مفهوم، خاصیت مصداق خود را داشته باشد باید تمام خاصیتهای او را داشته باشد و در این صورت این مفهوم، مفهوم شئ خارجی نیست بلکه خود یک واقعیتی است در عرض آن واقعیت و سایر واقعیتهای طبیعت.

کسانی که به منطق و فلسفه قدیم - که این آقایان آنها را کهنه و جامد می‌خوانند - آشنایی دارند می‌دانند که در مبحث معروف «وجود ذهنی» که از غامض‌ترین و پیچیده‌ترین مسائل است، شبهه معروفی هست که اساس آن شبهه با این اشتباهی که ماتریالیسم دیالکتیک در باب حقیقت دچار آن شده است یکی است. آن شبهه این است: اگر عین ماهیت معلوم در ذهن موجود شود یعنی اگر مفهوم ذهنی، حقیقت و مطابق با واقع باشد ناچار باید تصورات ذهنی مصداق ماهیت معلوم باشند و قهراً تمام خواص و آثاری که سایر مصادیق دارند داشته باشند؛ مثلًا اگر یک جوهری از جواهر یا

«صواب» و «خطا» (یا با الفاظ مرادف با آنها) می‌نامیم و از همین جا روشن می‌شود که مورد صواب و خطا سه شرط اساسی را لازم دارد:

۱. نسبت و قیاس.

۲. وحدت میان مقیس و مقیس علیه.

۳. حکم که عبارت بوده باشد از معنای «این اوست».

کمّی از کمیّات یا کیفیتی از کیفیات جسمانی را تصور کنیم لازم است که تصور ما خودش مصداق «جوهر» یا مصداق «کم» یا مصداق «کیف جسمانی» بوده باشد و قهراً خواص و آثار آنها را داشته باشد و حال آنکه ما می‌دانیم تصورات ما کیفیات نفسانی هستند و مصداق مقوله کیف بوده و خواص و آثار کیف نفسانی را دارا می‌باشند.

فلاسفه پاسخهای متعددی به این شبهه داده‌اند. بهترین پاسخها همان است که صدر المتألهین داده و مورد قبول فلاسفه بعد از خودش واقع شده. ما با حذف مقدمات و دلائلی که این فیلسوف بزرگ آورده به اصل نظریه‌اش اشاره می‌کنیم زیرا بیان مفصل این نظریه احتیاج به بیان مقدمات و توضیح اصطلاحات دارد که مناسب این مقاله نیست. غرض ما فعلًا اشاره به یکی از ریشه‌های اشتباهات ماتریالیسم دیالکتیک است و آن اینکه:

مفاهیم از یک لحاظ عین ماهیت «معلوم» هستند (به حمل اولی ذاتی) ولی از لحاظ دیگر عین آن نیستند یعنی مصداق ماهیت «معلوم» نیستند (حمل شایع صناعی) و لهذا خواص و آثار «معلوم» را ندارند و از این جهت اگر ما یک شیء متکمّم (دارای کمیّت) یا متکیّف (دارای کیفیّت) یا متحرّک (دارای حرکت) را تصور کنیم، مفهوم متصور ما در عین اینکه با خارج عینیت و تطابق دارد خواص و آثار شیء خارجی را ندارد یعنی مفهوم متصور ما دارای کمیت و کیفیت یا حرکت نخواهد بود.

از خوانندگان ما آنان که به فلسفه آشنا هستند به همین اشاره مختصر به ریشه این اشتباه، خوب متوجه شدند و تار و پود این منطق دینامیک! را که همه جا به منطق قدیم حمله‌ور می‌شود و آن را جامد (استاتیک) می‌خواند به دست آوردند و دانستند که ریشه این منطق متحرک فقط یک اشتباه بزرگی است که قرنهاست پنبه آن زده شده است.

راه سوم: تنها طریقه شناختن حقیقی یک شیء عبارت است از اینکه روابط آن

نظر به شرط نخستین، اگر یک صورت ادراکی را تنها و مفرد گرفته و هیچ‌گونه نسبتی به چیزی نداده و حکمی نکردیم، مانند صورت تصوری یک فرد انسان مثلًا، صواب و خطایی محقق نخواهد شد؛ و نظر به شرط دوم اگر قضیه را نسبت به چیزی که هیچ‌گونه وحدت و مجانست با وی ندارد بدهیم چنانکه مثلًا قضیه «چهار بزرگتر

شئ را با سایر اشیاء به دست آوریم. منطق قدیم دچار اشتباه بود که طریقه شناختن را تعیین «حد و رسم» و بیان «جنس و فصل» معرفی می‌نمود، اما در منطق دیالکتیک طریقه شناختن حقیقی یک چیز عبارت است از تعیین ارتباطات آن شئ با سایر اشیاء (اعم از اشیاء گذشته و اشیاء همزمان) یعنی اینکه تاریخچه گذشته و وضع حاضر آن را در تحت تأثیر اجزاء مجاور (همزمان) به دست آوریم و چون هر شئ با سایر اشیاء روابط بی‌نهایت زیاد دارد پس شناختن حقیقی یا «حقیقت» تدریجاً مراحلی طی می‌کند و با کشف روابط بیشتری کامل‌تر می‌شود، و هر یک از این مراحل نسبت به مرحله قبل از خودش حقیقت و نسبت به مرحله بعد از خودش خطاست، پس حقیقت به معنای «کثیر المطابقه» و خطا به معنای «کثیر المغایره» خواهد بود، پس «حقیقت» یعنی شناختن حقیقی اشیاء، متحول و متکامل است.

پاسخ: طریقه شناختن حقیقی بعد از این در مقاله پنجم با توجه به گفته‌های مادیین بیان خواهد شد. در اینجا مربوط به مطلب خودمان همین قدر می‌گوییم به فرض اینکه طریقه شناختن حقیقی، تعیین روابط هر شئ با سایر اشیاء باشد و به فرض اینکه روابط هر شئ با سایر اشیاء بی‌نهایت باشد مدعای ماتریالیسم دیالکتیک به دست نمی‌آید زیرا:

مدعای ماتریالیسم دیالکتیک چنانکه کراراً گفته شده این است که «حقیقت همواره غیر مشخص و دارای تغییر تکاملی است» و حال آنکه بیان فوق اینطور نتیجه می‌دهد که شناختن حقیقی عبارت است از مجموع کشف روابط بی‌نهایت شئ با سایر اشیاء، و البته هر یک از کشف رابطه‌ها خود یک حقیقتی است که عارض ذهن ما شده و کشف رابطه دیگر خود یک حقیقت دیگری است نه اینکه همان کشف رابطه اولی تغییر و تکامل پیدا کرده است، و به عبارت روشن‌تر شناختن یعنی اطلاع بر حالات یک شئ و البته ممکن است اطلاع شخص راجع به یک چیز ابتدا محدود باشد، بعد اطلاعات دیگری اضافه شود و معلومات شخص راجع به آن شئ توسعه پیدا کند.

از سه است» را با شیشه بریدن الماس نسبت داده و بسنجیم، پای صواب و خطا به میان نخواهد آمد؛ و نظر به شرط سوم اگر دو چیز قابل تطابق را گرفته ولی حکم به مطابقت نکردیم باز صواب و خطایی پیدا نخواهد شد.

ما سابقاً روشن کردیم که توسعه تدریجی معلومات ربطی به تغییر و تکامل حقیقت ندارد.

راه چهارم: یک مطالعه اجمالی در تاریخ علوم روشن می‌کند که علوم در حال تحول و تکامل می‌باشند، هیچیک از رشته‌های علوم و فلسفه به یک حال باقی نمانده، به تدریج کامل‌تر شده‌اند. ما می‌دانیم قوانین علمی که امروز بشر آنها را در علوم به رسمیت می‌شناسد با قوانین علمی هزار سال قبل فرق دارد، منطقی که امروز به کار می‌برد غیر از منطق هزار سال پیش است، فلسفه امروز بشر با فلسفه هزار سال پیش فرق دارد. آیا منطق و فلسفه و علوم هزار سال قبل «حقیقت» نبود؟ چرا، اما منطق و فلسفه و علوم امروز درجه حقیقی بودنشان بالا رفته و کامل‌تر شده؛ پس علوم که در حقیقت بودن آنها شکی نیست متحول و متکامل می‌باشند.

ما در مقدمه این مقاله جواب این مغلطه را نیز آشکار کردیم و گفتیم در فلسفه و منطق و سایر علوم دو نوع تکامل وجود دارد و هیچیک از دو نوع ربطی به تغییر و تکامل حقیقت که مدعای مادیین است ندارد، در اینجا نیازی به تکرار نداریم.

مادیین در مسأله «تکامل مفاهیم حقیقی» که خوانندگان محترم بی‌اساس بودن آن را به خوبی دریافتند هو و جنجال راه می‌اندازند و می‌گویند «عامل ترقی و توسعه علوم، تکامل مفاهیم است» ولی از بیاناتی که تا کنون شده به خوبی روشن می‌شود که ترقی و تکامل علوم هیچ‌گونه ارتباطی با فرض موهوم مادیین در باب تکامل حقیقت ندارد، بلکه اساس ترقی و تکامل علوم دو چیز دیگر است که ما قبلًا در مقدمه این مقاله توضیح داده‌ایم.

اجتماع صحیح و غلط، و حقیقت و خطا

این مطلب را مکرر گوشزد کرده‌ایم که ایده آلیستها و سوفسطائیان ارزش معلومات را به کلی نفی می‌کنند، تمام ادراکات و علوم بشر را از لحاظ واقع نمایی هیچ

از این بیان روشن می‌شود که در مرتبه حس (پیدایش اثر طبیعی در حاسه) خطایی نیست زیرا این مرتبه واجد شرایط گفته شده نیست.

عضو حساس موجود زنده در اثر تماس و برخورد ویژه‌ای که با جسم خارج از خود پیدا می‌کند از وی متأثر شده و چیزی از واقعیت خواص جسم وارد عضو

در هیچ و خطا می‌دانند و چنانکه در ابتدای مقاله تذکر داده شد وقوع خطا را در بعضی از موارد مسلّم (نظیر مثالهایی که در متن مقاله ذکر شده) دلیل بر بی‌حقیقت بودن ادراکات در سایر موارد می‌گیرند و بعبارهٔ اخری حصول علم حقیقی (مطابق با واقع) را منکرند.

اما فلاسفه پاره‌ای از ادراکات را به عنوان «حقایق مسلّمه» (بدیهیات) می‌پذیرند و می‌گویند با به کار بردن فکر به طرز صحیح، می‌توان علم حقیقی (مطابق با واقع) کسب نمود و از خطا (فی الجمله) دوری جست و وقوع خطا فی الجمله دلیل بر خطا بودن جمیع معلومات نیست.

ولی ماتریالیسم دیالکتیک اخیرا نغمه جدیدی ساز کرده است و مدعی است اساساً بین صحیح و غلط، و حقیقت و خطا اختلافی نیست، می‌توان اینها را با یکدیگر مجتمع و متحد نمود؛ ممکن است یک چیز در عین اینکه صحیح است غلط و در عین اینکه حقیقت است خطا و در عین اینکه راست است دروغ بوده باشد.

بطلان این ادعا از بطلان ادعای سوفسطائیان اگر واضح‌تر نباشد مخفی‌تر نیست، زیرا این ادعا مستقیماً مبتنی بر انکار «اصل عدم تناقض» است و این اصل (به مفهوم فلسفی آن) بدیهی‌ترین بدیهیات است و حتی از «وجود دنیای خارج» که ایده آلیستها منکرند بدیهی‌تر است. ما بعد در جای خود جمیع شبهات کودکانه مادیین را در مورد این اصل متعرض خواهیم شد. بر همه کس حتی بر یک طفل دبستانی روشن است که یک حکم، یک قضیه، یک جمله یا راست است یا دروغ، یا صحیح است یا غلط؛ شقّ ثالث ندارد. حتی آنکه خود طرفداران این مسلک در عین اینکه برای یک چیز مدعی می‌شوند هم صحیح است و هم غلط، گاهی مجبور می‌شوند از مطلب خارج شده و فرضیه‌ها را عنوان کرده، پای یک جزء صحیح و یک جزء دیگر غلط را به میان بکشند.

در اینجا ابتدا کلمات مادیین را در این زمینه که برای خواننده محترم خالی از

گردیده است و پس از تصرفی که عضو حساس با خواص طبیعی خود در وی می‌کند اثری پیدا می‌شود که به منزله مجموعه‌ای است (نه خود مجموعه) مرکّب از واقعیت خاصه جسم (و این همان سخنی است که گفتیم حواس به ماهیت خواص نائل

تفریح نخواهد بود نقل می‌کنیم و سپس به علت پیدایش این نظریه برای آنها اشاره می‌کنیم.

ژرژ پولیتسر در اصول مقدماتی فلسفه آنجا که قانون سوم دیالکتیک (قانون تضاد) را بیان می‌کند می‌گوید:

«از نظر متافیزیک صحیح، صحیح است غلط، غلط است و حال آنکه دیده شده که می‌گوییم باران گرفت و بسا شد که حرف ما تمام نشده باران می‌ایستد. این جمله ما در وقت شروع صحیح بود و بعداً تبدیل به اشتباه شده است. علوم نمونه‌های چندی را به ما نشان می‌دهد. قوانینی که سالهای متمادی به عنوان «حقیقت» شناخته می‌شده در یک «آن» به موازات پیشرفتهای علمی به صورت خطا در آمده است.»

دکتر ارانی در ذیل بیان «اصل نفوذ ضدّین» صفحه ۵۲ می‌گوید:

«یک فکر تمرین نکرده به آسانی نمی‌تواند درک کند چطور می‌توان حرکت و سکون، وجود و عدم، جسمی و روحی، غلط و صحیح، و غیره را متحد کرد ولی اندک تمرین و توجه برای اشخاصی که میل به طبقات طرفدار دیالکتیک کرده‌اند اشکال را بر طرف می‌کند؛ مثلًا می‌دانید سکون حرکتی است که سرعت آن صفر باشد یعنی از حالات خاص حرکت است. هر چیز که در حال شدن است چون در حال شدن است پس آن چیز است و چون هنوز نشده است پس آن چیز نیست؛ یعنی به وسیله دقت در «تکاپو و تکامل» و شدن اشیاء می‌توان وجود و عدم را یکجا جمع کرد. همین طور تضاد روحی و جسمی را بدین ترتیب می‌توان از بین برد که خواص روحی، یک دسته مخصوص از خواص ماده است. جمع شدن صحیح و غلط را در مبحث «حقیقت نسبی» بیان کردیم و گفتیم مثلًا مکانیک نیوتون در عین حال صحیح و غلط است، صحیح است زیرا به وسیله آن نتایج صحیح عملی که صحت آنها مسلّم است به دست می‌آوریم و غلط است زیرا سرعت دستگاه را در قوانین در نظر نگرفته است.»

در مبحث «حقیقت نسبی» صفحه ۲۷ می‌گوید:

می‌شوند) و واقعیت خاصه عضوی، و در این پدیده هیچ گونه حکمی موجود نیست و در نتیجه صواب و خطایی نیز موجود نخواهد بود؛ مثلًا چشم در اثر تماس ویژه‌ای که با اجسام خارج می‌گیرد اشعه‌ای وارد چشم شده و با خواص هندسی و فیزیکی

«در زندگی معمولی، صحیح و غلط را کاملًا متضاد فرض نموده مقابل هم قرار می‌دهند: یک چیز یا صحیح است یا غلط، شقّ ثالث ندارد، و حال آنکه مکتب دیالکتیک در هر یک از مراحل شناختن، یک جزء صحیح و یک جزء غلط معتقد است.»

در صفحه ۲۸ می‌گوید:

«در قرن گذشته می‌گفتیم اتم جزء لایتجزّی و آخرین حد تجزیه ماده است. این ادعا هم صحیح و هم غلط بود؛ صحیح بود زیرا اصول صنعت عظیم شیمی بر روی آن بنا شد. چطور می‌توان گفت چنین فرض غلط است؟ اما در عین حال که حقیقت دارد غلط هم هست زیرا در آن چیز که «اتم» نامیده می‌شد اجزاء دیگر یعنی الکترون و پوزیترون و نویترون و غیره پیدا شده.»

این گفته‌ها به قدری بی‌ارزش و بی‌اعتبار است که قابل توجه کردن نیست. راستی شرم آور است پس از هزارها سال رنج و زحمت که بشر در راه علم و فلسفه کشیده و موفقیتهایی که در این زمینه کسب کرده است تا آنها را به این مرتبه عالی رسانده است یک دسته پیدا شوند و به نام علم و فلسفه اینطور رطب و یا بس به هم ببافند و با کمال وقاحت خیالات پوچ خود را به عنوان عالی‌ترین افکار فلسفی معرفی کنند.

به قدری این گفته‌ها بی‌اساس است که خودشان گاهی مجبور می‌شوند پای فرضیه‌ها را به میان کشیده از یک جزء صحیح و یک جزء دیگر غلط صحبت به میان آورند. مثل اینکه گمان کرده‌اند سایر مردم منکرند که ممکن است یک جزء یک فرضیه صحیح و یک جزء دیگر آن فرضیه غلط بوده باشد؛ در صورتی که قصه یک جزء غلط و یک جزء صحیح، با مثالهایی که خودشان ذکر می‌کنند سازگار نیست. در مثال ژرژ پولیتسر (باران گرفت) کدام جزئش صحیح و کدام جزئش غلط است؟ در مثال اتم که در قرن نوزدهم مدعی بودند اتم قابل تجزیه نیست کدام جزئش صحیح و کدام جزئش غلط بود؟

چشم آمیزش یافته و در نقطه زرد مستقر می‌گردد، البته روشن است که در وی خطا و صوابی نیست.

پس از این و در مرتبه دوم قوه دیگری همین پدیده مادی را ادراک می‌کند و البته به همان نحو که مستقر شده با خواص فیزیکی و هندسی وی ادراک می‌کند و در میان

بن بست عجیب یا یک نکته مفید و مهم

ممکن است خوانندگان محترم از خود بپرسند چه چیزی موجب شده که طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک در باب حقیقت و خطا اینطور نظریه‌ها از قبیل نظریه تغییر و تکامل مفاهیم و نظریه اجتماع صحیح و غلط و امثال اینها را بدهند و حال آنکه با اندک تأمل بطلان این نظریه‌ها روشن است.

ولی باید دانست که ماتریالیسم دیالکتیک از لحاظ «اصول و مبانی اولیه» در وضعی قرار گرفته که اگر این دو نظریه را قبول نکند یعنی مفاهیم را غیر متغیر، و صحیح و غلط را غیر قابل جمع بداند در بن بست عجیبی قرار می‌گیرد که راه بیرون شدن ندارد زیرا:

نخستین اصل و مبنای اوّلی این فلسفه اصالت ماده علی الاطلاق (ماتریالیسم) و نفی ماوراء الطبیعه است.

اصل دوم این فلسفه اصل تجزّم (دگماتیسم) است. این فلسفه برای آنکه از بحثهای خود برای نفی ماوراء الطبیعه نتیجه یقینی و قطعی بگیرد در مورد این اصل از سیستمهای فلسفه نظری و تعقلی پیروی می‌نماید و بر خلاف سیستمهای فلسفه حسی که از اظهار جزم و یقین مطلق خودداری می‌کنند جزم و یقین را شعار خود قرار می‌دهد.

اصل سوم این فلسفه اصل اصالت حس و تجربه (امپیریسم–empirism) است.

ماتریالیسم دیالکتیک منطق تعقلی را که فلاسفه عقلی به آن اعتماد می‌کنند منکر است زیرا به حسب عقاید مخصوص به خود در باب روح و کیفیت پیدایش علوم و ادراکات، «بدیهیات اولیه عقلانی» را– که فلاسفه عقلی برای آنها ارزش یقینی و ثابت قائل بودند و مدعی بودند تنها مسائلی را می‌توان یقینی خواند که متکی به بدیهیات اولیه عقلانی باشد– نمی‌تواند بپذیرد، بلکه عقیده دارد تنها منطق قابل اعتماد «منطق

اجزاء وی به شماره نسبی که پیدا می‌شود حکمهایی از جهت بزرگی و کوچکی و جهت و حرکت و غیره می‌نماید؛ مثلًا در مثال فوق، روشنایی که در نقطه زرد استوار شده، دارای اجزائی که هر یک رنگ مخصوصی پیدا کرده و شکل هندسی ویژه‌ای

تجربی» است.

ماتریالیسم دیالکتیک در مورد این اصل (بر خلاف اصل دوم) از فلاسفه حسی پیروی می‌کند ولی با این تفاوت که فلاسفه حسی، حس و تجربه را از جنبه مثبت فقط دلیل می‌گیرند نه از جنبه منفی و لهذا مسائل ماوراء الطبیعه را که ماوراء حس و تجربه است از قلمرو تحقیقات خود خارج می‌دانند ولی ماتریالیسم دیالکتیک هم از جنبه مثبت و هم از جنبه منفی به «حس» اعتماد می‌کند و می‌گوید هر چه محسوس است راست است و هر چه محسوس نیست دروغ است و لهذا معیار و مقیاس کلی برای نفی و اثبات هر چیزی (حتی ماوراء الطبیعه) علوم طبیعی جدید است که متکی به حس و تجربه است.

این سه اصل نامبرده (اصل اصالت ماده، اصل تجزّم، اصل اصالت حس) اصول و مبانی اولیه ماتریالیسم دیالکتیک به شمار می‌رود.

ماتریالیسم دیالکتیک با قبول این سه اصل با هم، دچار حیرت و اشکال و بن بست می‌شود زیرا:

اگر مانند سیستمهای فلسفه تعقلی «بدیهیات عقلیه» را بپذیرد و قیافه متافیزیسم به خود گرفته یک فلسفه تعقلی خالص بشود، علاوه بر آنکه با عقاید مخصوص وی در باب روح و خواص روحی منافی است اصل سوم (اصالت حس) خود را از دست داده و در نتیجه نخواهد توانست استدلالات فلسفی و نظری الهیون را به بهانه اینکه «در علوم حسی نشانی از این گفته‌ها نیست» منکر شود، و اگر مانند سیستمهای حسی تنها به مسائل علوم حسی اعتماد کند و همان ارزشی را که قاطبه دانشمندان حتی خود حسیون برای علوم حسی قائلند (ارزش احتمالی و ظنّی) قائل شود اصل دوم (اصل تجزّم) خود را از دست داده و در نتیجه نخواهد توانست به طور جزم و یقین در عقاید فلسفی خود اظهار نظر کند، مثلًا با جزم فتوا بدهد که غیر از ماده و خواص ماده چیزی نیست (ماده وجود).

و اگر بخواهد همان ارزشی را که فلاسفه عقلی و متافیزیسینها برای بدیهیات

دارد و نسبتی از قبیل بزرگی و کوچکی و دوری و نزدیکی و جهت و حرکت به وجود آورده ادراک می‌شود و البته احکامی به شماره ترکیباتی که از مدرکات به عمل می‌آید انجام می‌گیرد: «این جزء بزرگتر است از آن جزء» و «این سوی صورت

عقلیه قائل بودند (ارزش یقینی غیر قابل تخلف) برای مسائل و فرضیه‌های علوم حسی قائل شود پس با تجدید نظرها و کشف خلافها چه کند؟

برای رهایی از این بن بست، این راه به نظرش رسیده که برای مسائل تجربی و فرضیه‌های علوم طبیعی ارزش یقینی قائل شود و تجدید نظرها و کشف خطاها را از راه «تغییر حقیقت» و «امکان اجتماع صحیح و غلط» توجیه کند و بگوید حقیقت و خطا، و صحیح و غلط، و صدق و کذب با هم منافاتی ندارد، هم قانون علمی قرن گذشته صحیح و حقیقت بود و هم قانون علمی امروز که مخالف آن است، زیرا حقیقت هر روز تغییر می‌کند و لهذا در قرن گذشته که می‌گفتند «اتم بسیط است و قابل تجزیه نیست» صحیح بود، امروز هم که می‌گویند «اتم بسیط نیست بلکه مرکّب است از اجزاء زیادی» نیز صحیح است و هر دو یک حقیقت‌اند که تغییر کرده و تکامل یافته.

آیا اگر شما بجای طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک بودید راه فرار دیگری از اشکال بالا پیدا می‌کردید؟

و آیا دانشمندان مادی چاره‌ای داشتند جز آنکه با این سفسطه (ببخشید تحقیق عمیق!) خود را خلاص کنند؟

البته یک سلسله اشتباهات فلسفی دیگر نیز که دامنگیر این آقایان شده کمک کرده است که فرضیه «تکامل حقیقت» و فرضیه «امکان اجتماع حقیقت و خطا» را بسازند، ولی تردیدی نیست که گرفتاری در این بن بست و پیدا کردن راه فراری برای رهایی از آن، دخالت زیادی داشته است.

چنانکه از کلمات مادیین هویداست همیشه نتیجه دادن عملی را گواه بر صحت و ارزش نظری یک فرضیه می‌گیرند، آنگاه نتیجه می‌گیرند که چون دو قانون علمی مخالف، هر دو در عمل نتیجه مثبت داده‌اند پس هر دو حقیقت بوده‌اند.

ما در مقدمه این مقاله روشن کردیم که نتیجه عملی دادن گواه بر صحت و ارزش نظری یک فرضیه نیست و ضمناً توضیح دادیم که هیچیک از دانشمندان نتیجه عملی را دلیل بر ارزش نظری نمی‌گیرند، در اینجا نیازی به تکرار نداریم.

سفید است» و آن «سرخی دور است» و «این مجموع متحرک است» و در این مرحله اگر چه حکم موجود است ولی چون تطبیق و سنجشی در میان نیست باز صواب و خطایی محقق نمی‌شود.

و در مرحله سوم چون قوه حاکمه که حکم را به کار می‌بندد، در میان مدرکات

□

فلاکت ماتریالیسم به دست دیالکتیک

اشکال بالا برای فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک از آنجا پیش آمده است که طریق مشی معین ندارد؛ در یک جا در منطق خود اظهار می‌دارد تنها به مقتضای حس و تجربه باید اعتماد کرد و بس، و از این لحاظ از سیستمهای فلسفی حسی پیروی می‌کند، و در جای دیگر از روش فلسفه‌های حسی خارج شده در مسائل فلسفه اولی (متافیزیک) که خارج از قلمرو حس است و صرفاً جنبه تعقلی و نظری دارد به نفی و اثبات می‌پردازد و شکل و قیافه «متافیزیسم» به خود می‌گیرد.

آنجا که می‌خواهد از بحثهای خود نتیجه جزمی و یقینی بگیرد شعار خود را جزم و یقین قرار می‌دهد و روش خود را جزمی (دگماتیسم) معرفی می‌کند، و در جای دیگر که ارزش معلومات را می‌خواهد تعیین کند پای «حقیقت نسبی» را به میان می‌آورد و شکاک می‌شود.

نتیجه این تذبذب فلسفی اینکه در مقام توجیه تجدید نظرها و کشف خطاها در مسائل علوم به اشکال و بن بست دچار می‌شود و راه حلی پیدا نمی‌کند، پس نظریه تغییر حقیقت و امکان اجتماع حقیقت و خطا را پیش می‌کشد و یکباره سوفسطائی می‌شود.

البته خواننده محترم توجه دارد که «ماتریالیسم» قبل از آنکه به دست کارل مارکس و انگلس بیفتد و منطق دیالکتیکی پیدا کند یک طریق مشی معین داشت و بالاخره هر چه بود شکاک یا سوفسطائی نبود، این منطق دیالکتیک است که این فلاکت را برای ماتریالیسم بیچاره به بار آورده است و به مثل معروف خواسته است که ابرویش را اصلاح کند چشمش را کور کرده است.

خود اختلافی مشاهده می‌کند، زیرا در بعضی از آنها سر خود بوده و به دلخواه خود تصور می‌تواند بنماید و برخی از آنها با یک نظام مخصوصی پیش می‌آیند که تصرف در آنها از توانایی وی بیرون می‌باشد؛ مثلًا گاهی آتش را می‌بیند که در دنبال همین ادراک، صفت گرمی و سوزندگی بی امکان تفکیک ادراک می‌شود (چنانکه با حواس ظاهره و خاصه موقعی که بیشتر از یک حاسه در ادراک شرکت بکنند همان نحو است) و گاهی همان آتش را درک می‌کند و به آسانی می‌تواند میان خود وی و گرمی و سوزندگی وی تفکیک بیندازد (چنانکه در خیال خالی همان جور می‌باشد).

و از این روی قوه حاکمه مزبور ناچار حکم می‌کند که واقعیتی خارج از خود وی (ادراک کننده) موجود است که این گونه مدرکات نتیجه تأثیرات وی و بلکه معرف وی می‌باشند؛ و از همین جا دستگاه تطبیق علم به معلوم و ذهن به خارج پیدا می‌شود. پس، از این بیان نتیجه گرفته می‌شود که:

۱. در مرتبه عمل طبیعی اعضای حاسه خطایی نیست.

۲. در مرتبه انجام یافتن ادراک حسی خطایی نیست.

۳. در مرتبه حکم در متن ادراک حسی پیش از تطبیق به خارج خطایی نیست.

و از این روی ناچار خطا در مرتبه پایین‌تر از مراتب گذشته می‌باشد (مرتبه ادراک و حکم که مقایسه و تطبیق به خارج شود).

اکنون چگونگی این خطا را باید بررسی کرد:

مقدمتاً باید دانست:

اولًا حکم در عین حال که مدرک ماست، به طور صورت گیری و عکسبرداری (انتزاع) مانند سایر صور از خارج به پیش ما نیامده است و به اصطلاح فلسفی یک فعل خارجی است که سنخش سنخ علم می‌باشد چون با کلیت وجود خود پیش ما حاضر است یعنی معلوم حضوری است نه معلوم حصولی؛ زیرا (اولًا) ما گاهی که همین حکم را با صورت مفهومی تصور کرده و به مجموع قضیه اضافه می‌نماییم نمی‌تواند تمامیت قضیه را تأمین کند (صحت سکوت افاده نمی‌کند) و به اصطلاح منطقی هر قضیه حملیه را می‌توان مقدّم قضیه شرطیه قرار داد و این عمل تمامیت قضیه حملیه را از میان بر می‌دارد با اینکه اصل قضیه محفوظ است، و (ثانیاً) گاهی تصدیق و حکم خود را به طور استقلال (معنی اسمی) تصور کرده و موضوع یا محمول قضیه دیگری قرار می‌دهیم، مثلًا می‌گوییم فلان حکم راست است، باز حکم تمامیت خود را از دست می‌دهد، و (ثالثاً) مطابق خارجی حکم را مشاهده می‌کنیم

(یعنی صورت می‌گیریم) بدون وجود تصدیق و حکم از ما. پس باید گفت «حکم» فعل خارجی قوه حاکمه است که با واقعیت خود روی قضیه مدرکه می‌آید و نظر به اینکه معلوم نیز هست باید گفت معلوم با علم حضوری است.

ثانیاً چون هیچ موردی از حکم نقیضین مستثنی نیست باید گفت هیچ خطایی بی صواب محقق نمی‌شود یعنی اگر قضیه‌ای به موردی منطبق نشد قضیه دیگری (طرف مقابل) که منطبق به مورد بوده باشد موجود است، پس هر خطایی صوابی دارد.

آنگاه می‌گوییم قضیه‌ای که مشتمل به خطا می‌باشد اجزاء وی «موضوع» و «محمول» و «حکم» می‌باشد (و اگر صورت قضیه غیر این نحو باشد بالاخره مرجع همانهاست) ولی حکم نمی‌تواند خطا بوده باشد زیرا فعلی است خارجی و فعل خارجی به خطا متصف نمی‌شود چنانکه گفته شد، پس ناچار به یکی از دو طرف قضیه (موضوع- محمول) بر می‌گردد و طرف قضیه نیز از آن راه که «مفرد» بی حکم است خطا بر نمی‌دارد، پس ناچار به حسب تحلیل همین مفرد به یک قضیه دیگر منحل است که حکم در قضیه تحلیلی با حکمی که در قضیه مفروضه داریم موافق نبوده و به مورد وی قابل انطباق نیست وگرنه در اصل قضیه بجز موضوع و محمول و حکم نبوده و چنانکه روشن کردیم هیچکدام از این اجزاء قابل خطا نیست و فرضاً هر چه با تحلیل پیش برویم باز موضوع و محمول و حکم پیش خواهد آمد که خطا بردار نیستند.

مثلًا اگر گفتیم «دزد به خانه آمد» و فرضاً این سخن خطا بود، چنانکه گفته شد، این خطا به یکی از دو طرف قضیه (یا به هر دو) باید برگردد نه به حکم: یا کسی به خانه آمده ولی مثلًا برادرمان بوده نه دزد و ما خطا نموده و دزد را بجای برادر گذاشته‌ایم، و یا راستی دزد بوده ولی به خانه نیامده بلکه از دم در گذشته و ما پنداشته‌ایم که به درون خانه آمد و از این روی «آمد» را بجای «از دم در گذشت» گذاشتیم (یا از هر دو جهت اشتباه کردیم) و در نتیجه یا غیر موضوع را به جای موضوع گذاشته‌ایم یا غیر محمول را به جای محمول یا هر دو کار را کرده‌ایم.

در صورتی که غیر موضوع را به جای موضوع گذاشته باشیم ناچار میان غیر موضوع و موضوع مفروض یک رابطه و یگانگی دیده‌ایم که حکم به یکی بودن آنها نموده و این را آن پنداشته‌ایم؛ مثلًا در مثال بالا ما دزد را با قدی بلند و سری پر مو و لباسی مشکی شناخته بودیم و برادر را نیز با همین اوصاف به همراهی مشخصات دیگر تشخیص داده بودیم و در موقعی که گفتیم «دزد به خانه آمد» از کسی که وارد خانه شده جز اوصاف مشترکه چیزی مشاهده نکردیم، علاوه شب نیز بود و درب

خانه نیز بی صدا باز شد و این دو صفت نیز از اوصاف عمومی دزد است، پس حکم کردیم که «دزد به خانه آمد» و در حقیقت دیده بودیم که کسی بلند قامت و پر موی و سیاه پوش به خانه آمد (و این حکم صواب است) و حکم کردیم که این اوصاف متحد با اوصاف دزد است، یعنی دزد و برادر یکی است، یعنی در مشخصات (و این حکم نیز صواب است) و پس از آن به نیروی همین قوه که دزد و برادر را یکی کرده بود، در مورد قضیه که دیده بودیم کسی بلند قامت و پر موی و سیاه پوش به خانه آمد اینچنین گفتیم: «دزد به خانه آمد» و این حکم نیز از همین قوه، صواب است ولی اگر مقایسه با مشاهده حس بشود خطا خواهد بود.

و همچنین در جایی که غیر محمول را به جای محمول گذاشتیم حال از همان قرار است؛ مثلًا در مثال بالا «موضوع» حقیقتاً دزد بوده ولی از راه خانه تا دم در خانه آمده و گذشته و ما اشتباهاً گفتیم داخل خانه شد و در حقیقت حرکت در راه و رسیدن به دم در را دیده بودیم که مشترک فیه «دخول» و «مرور» می‌باشد، و این حکم صواب است، پس از آن گفتیم رسیدن به دم در «مرور» است و با «دخول» اتحاد دارد، و این حکم نیز صواب است، پس از یکی کردن دخول و مرور «دخول» را به جای «مرور» گذاشتیم، و این حکم نیز صواب است ولی در عرصه فعالیت این قوه (خیال) که دو تا را یکی کرده بود نه در عرصه حکم حس.

مثال دیگر:

مادیین می‌گویند «خدا موجود نیست» و این سخن خطاست ولی معنای تحلیلی این سخن که در ته دل گوینده می‌باشد صواب است زیرا گوینده این سخن یا «خدا» را به معنایی تفسیر کرده که جز حقیقت است (مانند موجود جانشین علل مادیه مجهوله و نظایر آن) و یا «موجود» را به معنایی گرفته که با حقیقت خدا هم نمی‌سازد چنانکه می‌گویند «ماده موجود» یا «موجود ماده به اضافه زمان و مکان»، و پس از تحلیل به دست می‌آید که گویندگان این سخن در تطبیق معنای خیالی صواب خود به واقعیت خارج که الهیین می‌گویند خطا می‌نمایند.

پس در مورد هر ادراک نا صواب و فکر فاسد، به ترتیبی که ذکر شد، باید نقطه حقیقی را- که به اصطلاح فلسفی مورد «انتقال ما بالعرض مکان ما بالذات» یعنی تطبیق حکم صواب قوه‌ای به مورد حکم صواب قوه دیگری است- به دست آورده و فهمید که هیچ ادراکی نمی‌تواند خطای مطلق بوده باشد و در جهان هستی به حسب حقیقت خطایی پیدا شود، بلکه پیوسته فکر اصلی و ادراک حقیقی در مورد خطا صواب می‌باشد.

بر حرف هیچکس منه انگشت اعتراض ... ان نیست کلک صنع که خط خطا کشد

از بیان فوق می‌توان نتیجه گرفت:

۱. وجود خطا در خارج، بالعرض است یعنی در جایی که ما خطا می‌کنیم هیچیک از قوای مدرکه و حاکمه‌مان در کار مخصوص به خود خطا نمی‌کند بلکه در مورد دو حکم مختلف از دو قوه مثلًا، حکم این قوه را به مورد قوه دیگر تطبیق می‌نماییم (حکم خیال را به مورد حکم حس یا به مورد حکم عقل) و این نکته مضمون سخنی است که فلاسفه می‌گویند که «خطا در احکام عقلیه به واسطه مداخله قوه خیال است».

و از همین جا می‌شود نتیجه گرفت که اگر چنانچه ما در تکوّن علوم کنجکاوی کرده و به تمیز ادراکات حقیقی و مجازی (بالذات و بالعرض) نائل گشته و خواص کلی آنها را به دست آوریم می‌توانیم به کلیات خطا و صواب خود واقف گردیم و به اصطلاح منطق «در موارد قضایا میان خطا و صواب تمیز دهیم».

۲. در مورد هر خطایی صوابی هست.

نظریاتی که در این مقاله به ثبوت رسید به قرار ذیل می‌باشد:

۱. هر تصدیق، مسبوق به تصور است.

۲. میان مدرک حسی و صورت خیالی و صورت عقلی وی نسبت ثابتی موجود می‌باشد.

۳. صورت عقلی موجود خارجی مسبوق به صورت خیالی وی و صورت خیالی وی مسبوق به ادراک حسی وی می‌باشد.

۴. معلومات تصوری که به نحوی قابل انطباق به خارج می‌باشند منتهی به حس هستند (این حکم نیازمند به توضیحی است که در مقاله آینده داده می‌شود).

۵. ما به ماهیات اشیاء فی الجمله نائل می‌شویم.

۶. در مرتبه وجود حسی (اثر موجود در عضو حساس) خطایی نیست.

۷. در مرتبه ادراک حسی مفرد خطایی نیست.

۸. در حکمی که در مرتبه حس می‌باشد خطایی نیست.

۹. خطا در هر جا محقق شود در مرتبه ادراک و حکم و مقایسه با خارج است.

۱۰. وجود خطا در خارج بالعرض است.

۱۱. در مورد هر ادراک ناصواب، ادراک صوابی نیز داریم، چنانکه به حسب واقع هر دروغی راستی دارد.

۱۲. علم حضوری قابل خطا نیست.

فهرست اسامی اشخاص

فهرست اسامی
کتب، نشریات، مقالات